



مكتب التربية العربي لدول الخليج

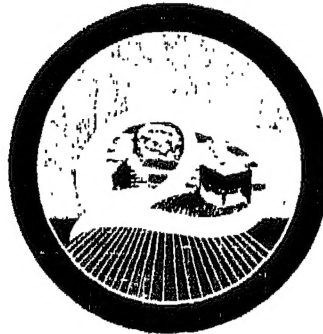


للنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول



صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الاول) -- تونس :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥ -- ٤٤٠ ص.

ق / ١٩٨٥ / ٠٩ / ٠٥



حقوق النشر والطبع والتوزيع والترجمة محفوظة

للمنشرين ، ولا يجوز تصوير هذا الكتاب أو ترجمته أو إعادة إنتاج أي جزء منه بأية طريقة كانت بغير إذن كتابي مسبق من الناشرين ، ويجوز الاقتباس والنقل مع الإشارة إلى المصدر ونشريه .

محتوى المجلد الأول

صفحة	
٩ — ١١	<u>تقديم</u>
١٣ — ١٦	<u>مقدمة</u>
١٧	<u>الفصل الأول : القرآن الكريم</u>
١٩ — ٥٧	□ القرآن والمستشرقون : <u>دكتور التهامي نقرة</u>
٥٩	<u>الفصل الثاني : السنة النبوية وروايتها</u>
	□ المستشرق شاخت والسنة النبوية : <u>دكتور محمد مصطفى الأعظمي</u>
٦١ — ١١٠	<u>الفصل الثالث : السيرة النبوية</u>
١١١	□ المستشرقون والسيرة النبوية : <u>بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات :</u>
١١٣ — ٢٠١	<u>دكتور عماد الدين خليل</u>
٢٠٣	<u>الفصل الرابع : العقيدة الإسلامية</u>
	□ منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ :
٢٠٥ — ٢٤٧	<u>دكتور جعفر شيخ إدريس</u>
٢٤٩	<u>الفصل الخامس : القانون والشرعة</u>
	□ النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشرافية المعاصرة : <u>دراسة لمنهج المستشرق نوبل ج . كولسون : دكتور محمد سليم العوا</u>
٢٥٣ — ٣٠١	<u>الفصل السادس : الفلسفة</u>
٣٠٣	□ الرؤية الاستشرافية في الفلسفة الإسلامية : <u>طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية : دكتور محمد عابد الجابري</u>
٣٠٥ — ٣٣٨	

الفصل السابع : التاريخ ٣٣٩

□ منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي :

..... ٣٩١ — ٣٤١ دكتور محمد بن عيود

الفصل الثامن : اللغة والأدب ٣٩٣

□ موقف مرجليوث من الشعر العربي : دكتور محمد

..... ٤٣٨ — ٣٩٥ مصطفى هداره

محتوى المجلد الثاني

صفحة	
٩ — ١١	تقديم
١٣ — ١٦	مقدمة
١٧	الفصل التاسع : العلوم
	□ آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها .
١٩ — ٦٨	الدكتور محمد السويسي
٦٩	الفصل العاشر : الجغرافيا
	□ المستشرقون والجغرافيا العربية .
٧١ — ٩٩	الأستاذ صلاح الدين عثمان هاشم
١٠١	الفصل الحادي عشر : النظام السياسي
	□ بحث في النظام السياسي الاسلامي رداً على المستشرق الانجليزي «أرنولد» .
١٠٣ — ١٣٤	الدكتور محمد طه بدوي
١٣٥ — ١٦١	الفصل الثاني عشر : الحياة الاجتماعية
	□ الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين .
	الدكتور عبد الوهاب بوحدية .
١٦٣	الفصل الثالث عشر : الفن العربي الإسلامي
	□ مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية .
١٦٥ — ١٩٨	الدكتور عبد العزيز الدولتلي

١٩٩	<u>الفصل الرابع عشر : الاقتصاد والمعاملات البنكية</u>
	□ الزكاة عند شاخت والقراض عند	
	يودوفيتش : دراسة وتقويم	
٢٧٠ — ٢٠١	<u>الدكتور محمد أنس الزرقاء</u>
٢٧١	<u>الفصل الخامس عشر : الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس</u>
	□ مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في	
	الأندلس .	
٣٤٣ — ٢٧٣	<u>الدكتور مصطفى الشكعة</u>
٣٤٥	<u>فهارس الكتاب : اعداد محمد محمد عارف</u>
٣٧٦ — ٣٤٧	<u>□ فهرس الآيات القرآنية</u>
٣٨١ — ٣٧٧	<u>□ فهرس الأحاديث النبوية</u>
٣٩٢ — ٣٨٢	<u>□ فهرس الأشعار</u>
٤٧٣ — ٣٩٣	<u>□ فهرس الاعلام</u>
٥٦٩ — ٤٧٤	<u>□ فهرس الموضوعات</u>
٥٩٦ — ٥٧٠	<u>□ فهرس الأماكن</u>
٦٣٢ — ٥٩٧	<u>□ فهرس الكتب</u>



مَكْتَبُ التَّرْبِيَةِ الْعَرَبِيِّ لِدَوْلِ الْخَلِيجِ



الْمَنْظَمَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ وَالْعُلُومِ

مناهج المستشرقين

فِي الدَّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ



صَدَرَ فِي إِطَارِ الْإِحْتِفَاءِ بِالْقُرْنِ الْخَامِسِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والإسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجلية ما تستحق من التأمل والتدبر والاهتمام ، إحياء لمآثر الحضارة العربية الإسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساءوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحيان أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثر بهذه المناهج والانبهار بها إلى الأسس التي قامت عليها، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيدة، ودحض للنبوة، واقتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالمام إلى بعض الجوانب الإيجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستثنائية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى إصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الإسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الإسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارئ الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساساً إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمنياً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبناؤها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وبإسهام فعال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين - إلا فيما ندر - رغم اختلاف أساليب تناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

- ١ - أن العنصر العربي عنصر متخلف بقطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .
- ٢ - أن الإسلام دين نهى وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوقة الإرادة .
- ٣ - أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الإصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .
- ٤ - أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلاً حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلاً محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .
- ٥ - أن علاج الأمة الإسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطبعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفاء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة . وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولاً، وتعددًا في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي مازال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدموا بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

والله ولي التوفيق ،،،

المدير العام لمكتب
التربية العربي لدول الخليج

دكتور محمد الأحمد الرشيد

المدير العام للمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم

دكتور مجي الدين صابر

مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- الدكتور صالح خرفي
مدير إدارة الثقافة بالمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم -
تونس
- الدكتور محمد صالح الجابري
بإدارة الثقافة بالمنظمة العربية
للتربية والثقافة والعلوم - تونس
- الدكتور علي بن محمد التويجري
نائب المدير العام لمكتب التربية
العربي لدول الخليج .
- الدكتور محمد سليم العوا
مستشار مكتب التربية العربي
لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مآلاته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز - كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة - على المستشرق الذي يعد رائداً في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارئ لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ما شغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لا يدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريراً، اختارت اللجنة في كل موضوع اثنين من العلماء المسلمين - وأحياناً وقع الاختيار على ثلاثة - كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتبين، وكان من مصادر ارهاقها - في الوقت نفسه - التردد الذي أصاب عدداً آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحياناً وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيداً من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم - في تقديرنا - سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم إلا بأعداد فهرس له تضم فهرساً للموضوعات وفهرساً للآيات القرآنية وفهرساً للاحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمل علمي بشري يحتمل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ،
وصدق الراغب الاصفهاني قديما إذ قال : « إنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في
يومه ، ثم ينظر فيه في غده إلا قال : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان
يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر » .

وإن اللجنة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقة ، لترجو أن يكون عملها نافعا
للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات
أو تعديلات أو إضافات إليها لتتظرفي أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن
شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل
الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة
الأردنية ولغة الهوسا واللغة السواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق
الفائدة بأبحاث هذا المجلد ودراساته من ناحية وإطلاع الأجيال الحالية من
المستشرقين وتلامذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم
ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو
ولي التوفيق ...

لجنة إعداد المجلد

الفصل الأول

القرآن الكريم

القرآن والمستشرقون

الدكتور التهامي نقرة

**رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلية الزيتونية
للشريعة وأصول الدين**

القرآن والمستشرقون

كان لحركات الفكر الاستشراقي منذ القرن الثامن عشر قوة دفع ورواج واستقطاب أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلامي بما كتبه المستشرقون عن الإسلام في الكتب والمجلات والموسوعات، وعن مصدريه الأساسيين، وعن النبي العربي الذي بعثه الله بهذا الدين الحنيف .

وعوامل هذا الاهتمام والاستقطاب تختلف باختلاف ثقافة المعنيين، واتجاهاتهم الفكرية من الإعجاب والتقدير، إلى السخط والتحقير . وأهمها :

١ - حب الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه ونبيّه، ولاسيما المستشرقون الذين نظروا إليه من عدة زوايا بحسب ثقافة كل باحث وتخصصه وهوايته ، وقد توغل بعضهم في قضايا جزئية، وتحقيقات فرعية أفرغوا لها جهدهم، حتى ملكوا منها القياد، وصار لهم تلاميذ ومريدون يأخذون عنهم، ويستدلون بأرائهم، ويسرون على نهجهم .

ومن حق كل أمة أن يعرف أبنائها ما يقوله الآخرون عنها في عقيدتها وأخلاقها وثقافتها وحضارتها، كما أن من حق أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتحليل والنقد، لأن السكوت عنها تسليم ضمني بها ! فكيف إذا كان القائل ممن ينتمي إلى عالم متطور ومتقدم كالعالم الغربي، وكان محور قوله في الوحي السماوي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقد يكون من أسباب شغف المسلمين بمطالعة ما ينتجه المستشرقون، ما أشاعه أتباعهم والمعجبون بهم عن دراساتهم من منهجية وموضوعية في فترة كان فيها معظم العالم الإسلامي

يتعثر في رواسب التخلف، ويتحفز للنهضة، ويتوق إلى تأسيس جامعات متطورة تضاهي جامعات الغرب فيما اشتهرت به بحوثها العلمية، وتوثيقها للنصوص وفحصها ونقدها، واستقراء ما يتصل بها، ونحو ذلك مما يفرض على البحث جدلية شيقة، ويجعل من حوله هالة من الجدية .

وكان من أثر هذا الإعجاب والانبهار : إرسال بعثات إسلامية إلى جامعات أوروبا والاستعانة بالمستشرقين في التدريس بالجامعات العربية، وترجمة إنتاجهم للإفادة منه، وتعيينهم في الجامعات اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق .

* * *

٢ - الرد على مطاعن المتعصبين منهم على الإسلام وعلى صاحب الدعوة في نبوته وصلته بالقرآن لدحض أقوالهم، وتنفيذ افتراءاتهم، والكشف عن حقيقة ما يخفون وراء المسوح الدينية أو العلمية، من أغراض استعمارية، أو نزعات صليبية، وأن ليس لهم من هدف سوى توهين التعاليم الإسلامية والحط من قيمها الإنسانية، وزرع الشكوك حولها في نفوس المسلمين، ولا سيما المثقفون الذين تضاعف إحساسهم بتخلفهم عن الغرب في مجال العلم والحياة، وبالأخص في مجال الحضارة الصناعية ذات الأثر الفعال في التقدم والتطور وبسط النفوذ، وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين .

قال مستشرق في تفسير قوله تعالى : (وإلى الله المصير) [سورة النور : ٤٢] « إنَّ إله الإسلام جبارٌ مرفوع ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع ، ظهر في صورة إنسان ، هو الابن الإله ... فعقيدة التثليث المسيحية ، قرَّبت الإنسان من الإله ، وعقيدة التوحيد الإسلامية باعدت بينهما ، وجعلت الإنسان خائفاً متشائماً ... »^(١)

ويقول المستشرق الفرنسي : كارادي فو (Carra de Vaux) :

« ظل محمد زمناً طويلاً معروفاً في الغرب معرفة سيئة ، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظاة إلا نسبوها إليه »^(٢)

ثم إن أصداء الحملات المغرضة على الإسلام ونبيه، والمنطلقة من بعض علماء الاستشراق المسيحيين واليهود، لمَّا يزرع الضغينة على المسلمين، ويؤثر في عقول الكثيرين من الغربيين .

فكولي مثلاً : يصف الإسلام بأنه أسس على التعصب والقوة، وأنه

يسمح لأتباعه بالسلب والفجور، وأنه وعد الذين يموتون في القتال بملذات الجنة .

ويتحدث كولي عن الحروب الصليبية فيقول : «... وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن، وعلى ماتضمنه من قوانين الأخلاق الساذجة»^(٣) .

إن أمثال هؤلاء هم الذين أساءوا إلى أنفسهم وإلى المسلمين، وإلى المستشرقين النزهاء، حتى صار كل مايكتبه مستشرق عن الإسلام يُنظر إليه بعين الحذر والاحتران، ويبحث عما فيه من دس أو ثلب .

يقول درمنجهام (E. Dermanghame) : «حين اشتعلت الحرب بين الاسلام والمسيحية، ودامت عدة قرون، اشتد النفور بين الفريقين، وأساء كل منهما فهم الآخر، ولكن يجب الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين أكثر. فعلى إثر المعارك الفكرية العنيفة التي رموا فيها الاسلام بالمساوئ من خلال جدلهم البيزنطي، ودون أن يُتعبوا أنفسهم في دراساتهم، هبَّ الكتاب والشعراء المرتزقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب، فلم تكن مهاجمتهم إلا تهماً باطلة، بل متناقضة»^(٤) .

* * *

٣ - التنبيه إلى ماوقع فيه بعضهم من أخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية عن جهل أو عن سوء فهم وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات، كادعاء بعضهم أن النبي متأثر في فواتح السور باليهودية، وكأن القرآن من تأليفه هو . وقد فاتهم أن هذه السور مكية، وعددها سبع وعشرون . ولا تكاد توجد سورة مدنية بهذه الفواتح سوى البقرة وآل عمران .

فكيف حصل هذا التأثير اليهودي ؟

وقد نفى تولدكه المستشرق الألماني في كتابه (تاريخ القرآن) أن تكون فواتح السور من القرآن، مدّعيًا أنها رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني . فمثلاً حرف الميم كان رمزاً لصحف المغيرة، والهاء لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف سعد بن أبي وقاص، والنون لصحف عثمان . فهي - عنده - إشارات للملكية الصحف، وقد تركت في مواضعها سهواً، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن، فصارت قرآناً^(٥)

واندفع آخرون إلى محاكاة هذا الرأي برغم اقتناع صاحبه فيما بعد

بخطئه، إذ من الافتيات على المسلمين الأتقياء الذين نسخوا المصاحف أن
نتهمهم بالغفلة، أو بتعمد إضافة ما ليس من كلام الله إليه .

* * *

٤ - الإفادة من بحوث المستشرقين، وبالأخص تلك التي نلمس فيها تحررا من ضغوط
الأيديولوجية الكنسية الاستعمارية، ويغلب عليها الطابع العلمي المجرد من
الاهواء والأحكام المسبقة .

ويتسم هذا الاتجاه الجديد بالموضوعية والانصاف، وبالدقة والتحقيق
والاستقراء، على أن سلامة الدراسات الاستشراقية من الأخطاء الفكرية والميول
الذاتية المتوارثة منذ قرون، ليس من السهل تجاوزها أو السيطرة عليها كليا وفي
سرعة، ولكن محاولة التجرد في البحث خطوة كبيرة في تعزيز دراساتهم من الوجهة
العلمية، وفي تجلية غيوم الريبة من حولها .

فدائرة المعارف الإسلامية - التي أصدرها المستشرقون بعدة لغات،
والتي عبأوا في تحريرها كل قواهم - مرجع مهم حتى للمسلمين في دراساتهم مع
ما يوجد فيها أحيانا من خلط وتحريف ودس .

ومهما يكن من أمر فإنهم ببحوثهم قد أسهموا في تنمية الثقافة الانسانية
ودفعوا إلى متابعة تلك البحوث بالزيادة أو بالتعقيب أو بالرد؛ بل إن من المستشرقين
النزهاء من تركوا أثرا عميقا في الرأي العام الإسلامي والرأي العام الأوروبي،
كالمستشرق الفرنسي كلود اتيان سافاري، فقد وصف الرسول صلى الله عليه
وسلم في مقدمة ترجمته للقرآن^(٧) بالعظمة وقال : « أسس محمد ديانة عالمية
تقوم على عقيدة بسيطة لا تتضمن إلا ما يقره العقل من إيمان بالاله الواحد
الذي يكافئ على الفضيلة، ويعاقب على الرذيلة. فالغربي المتنور وإن لم
يعترف بنبوته لا يستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهوروا في
التاريخ » .

وشبيه به المستشرق الانجليزي (توماس كارلايل) الذي قال في كتابه
(الأبطال وعبادة الأبطال)^(٨) : « لقد أصبح من أكبر العار على كل فرد متمدن في
هذا العصر أن يصغي إلى القول بأن دين الاسلام كذب، وأن محمدا خداع
مزور، فإن الرسالة التي أداها ذلك الرجل ما زالت السراج المنير مدهة اثني
عشر قرنا لمئات الملايين من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا .

« أكان أحدهم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها هذه الملايين

الفائقة الحصر والعد الكذوبة وخدعة ؟ أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبدا .

«فلو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم ذلك التصديق والقبول. فما الناس إذا إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث، كان الأولى ألا تُخلق». (تعريب : محمد السباعي)

ثم حلل (كارلايل) شخصية الرسول، وكشف عن نواحي عبقريته التي تتجلى فيها أسمى معاني الوحي، وانتهى إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مخلصا في دعوته، صادقا في عقيدته مثل غيره من العظماء المؤمنين^(أ).

هذه في رأيي أهم عوامل الاهتمام بدراسات المستشرقين عن الإسلام .

وبرغم أن الاستشراق في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجهه ولعب دورا فكريا خطيرا في التمهيد للاستعمار السياسي والثقافي والعسكري وقام بحركات مربية تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها فان حركته الفكرية لاتخلو من جوانب إيجابية، كتنظيم الكتب العربية التي توجد في المكتبات العمومية بأوروبا، ووضع الفهارس لها، حتى يسهل الرجوع إليها، والتنقيب عن المخطوطات الهامة في تراثنا لتحقيقها ونشرها، وتخصص نخبة من علمائه في موضوعات ركزوا البحث في نقاطها الجزئية، حتى كادت تقترب أسماء بعض الباحثين منهم بمن تفرغوا لدراسة شخصياتهم وأثارهم العلمية دراسة معمقة تتطلب صبورا طويلا وعملا دؤوبا وتصوفا علميا، كاشتهار ماسينيون (Massignon) بالحلاج ولاووست (Laoust) بابن تيمية .

وممن اشتهر بدراسة القرآن وعلومه نولدكه (Noeldeke) وبلاشير (Blachere) وجيفري (Jeffry) وجولد تزيهر (Goldziher) ولهم في ذلك مؤلفات معروفة .

فمثل هذه الآثار العلمية المنشورة، ليس لنا إلغاؤها بحجة أوبأخرى، لأن أصحابها إن أبدعوا فيها سجلنا إبداعهم، وإن أسفوا سجلنا إسفافهم، ودحضنا باطلهم بالحجة، حتى لا يغتر بها الباحثون الناشئون، وإن خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، أوضحنا ما يميز الحقيقة من الزيف. وأقل ما يجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال، أن يعرفوا باحسان المخلص المنصف، وإساءة المسيء الجائر .

ولعل هذه اللوحة التي أقدمها كمدخل إلى نقد الدراسات الاستشراقية للقرآن وعلومه، تكون حافزا للعمل على تحقيق ماتتأكد الحاجة إليه في هذا العصر من تقويم تلك الدراسات، والرد على ما فيها من شبهات أو مطاعن، خدمة للإسلام من خلال القرآن الكريم، وخدمة للحقيقة من خلال ما كتبه المستشرقون عنه .

مصدر القرآن :

الاخلاف بين المسلمين في أن القرآن كلام الله المنزل بالوحي على قلب الرسول صلى الله عليه وسلم . قاله تعالى بذاته الجليلة هو المتكلم به والمنشئ له كما يدل عليه ضمير المتكلم في مثل قوله تعالى : (نحن خلقناهم وشددنا أسرهم) [الانسان : ٢٨] .

فميزته على سائر الكتب السماوية أنه إلهي في لفظه ومعناه .

بينما نرى في العهد القديم والعهد الجديد أن النبي هو الذي ينشئ الكلام الذي أوحى به إليه ، ليتوجه به إلى الناس باعتبار كونهم شعبه كما يقول موسى ، أو إخوانه كما يقول عيسى عليهما السلام .

وأما الله تعالى ، فنجد حضور ذاته العلية في القرآن حضور المتكلم ، وفي التوراة والانجيل حضور المخاطب المتوجه إليه بالدعاء أو المناجاة ، أو حضور المتحدث عنه بطريق الحكاية والتبليغ ، لتعريف الناس به ودعوتهم إليه ، فكان للقرآن دون غيره من الكتب السماوية هذه الميزة الفريدة ، وهي أنه (كلمة الله) وقد أبدع فيه من فنون القول ماتحدى به مقارعيه من أهل البيان عن الاتيان بسورة مثله ، ولكن أكثر المستشرقين يكادون يتفقون على أنه ليس من عند الله ، وعلى أن محمدا استقى مادته من الأخبار والرهبان الذين كان يتلقى عنهم المعلومات الدينية من كتب العهدين .

والقضية في الحقيقة ترتبط جذريا بإقرار النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم . لأن إنكارها يفضي إلى نتيجة واحدة . وهي بشرية القرآن . فلا بد من الوقوف قليلا عند هذه النقطة الهامة .

فالنبي في العقيدة الإسلامية من أوحى الله إليه وحيا ، فإن أمره بتبليغه كان رسولا . فهو منبئ عن الله ومنبأ عنه . والوحي الذي أنزله الله على محمد ، ليس إلهاما فائضا من استعداد النفس العالية ، حتى يمكن القول بأن معلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاما فاض من عقله الباطن أو نفسه الروحانية على مخيلته ، وانعكس اعتقاده على بصره ، فرأى الملك ماثلا له ، وعلى سمعه فوعى ماحدثه الملك به ، كما يزعم بعض المستشرقين فصار الخلاف بيننا وبينهم في كون الوحي من خارج نفس النبي ، وليس نابعا من داخلها كما يتوهمون ، وفي وجود ملك روحاني نزل عليه بحق من عند الله عليه صلى الله عليه وسلم^(١) كما قال عز وجل : (وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين) [سورة الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥] .

والنبي الموحى إليه يجد اليقين بأنه من عند الله، سواء أكان هذا الوحي بواسطة أم بغير واسطة، بصوت يسمعه، أم بغير صوت .

وباب النبوة ليس مفتوحا لكل أحد مهما عظم إشراقه، أو سمت نفسه، كما أن الوحي في مفهومه الديني الصحيح ظاهرة روحية خص الله بها من اصطفاهم للنبوة - وبه يكون اتصالهم بالله من غير حلول ولا اتحاد - ليكلفهم إبلاغ تعاليمه للناس .

والمسيحية ربما تفهم الوحي على أنه حلول روح الله في روح الموحى إليه . فلم تؤله المسيح إلا بهذا الحلول، لأن من حل فيه روح الله صار إلها . وهو ما ينفى الإسلام نفيا مطلقا . قاله سبحانه لا يحل في غيره ولا يحل فيه غيره .

ومن المستشرقين من يتحدث عن الوحي والنبوة كما يتحدث الناس عن الدروشة والدراويش، أو كما يتحدث علماء النفس عن أبطال التاريخ وعظماء الرجال وقادة الثورات، أو عما ينفرد به بعض الناس من خصائص العيون والأذان الداخلية، يلتقطون بها ما لا يمكن الإنسان العادي من سماعه أو رؤيته وهذا ما قاد الإنسان إلى تجارب الدين .^(١٠)

ولعل في عرض هذه العينات من أقوالهم في الوحي القرآني ما يوضح ذلك :

● يقول المستشرق الألماني هوبرت جريمي (Hubert Grimme) في كتابه (محمد) ^(١١) :

لم يكن محمد في بادئ الأمر يبشر بدين جديد، بل إنما كان يدعو إلى نوع من الاشتراكية . فالإسلام في صورته الأولى الأصلية لم يكن يحتاج إلى أن نرجعه إلى ديانة سابقة تفسر لنا تعاليمه، ذلك لأننا إذا نظرنا إليه عن كثب، نراه لم يظهر إلى الوجود كعقيدة دينية، بل كمحاولة للإصلاح الاجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة، وعلى الأخص إلى إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين، والفقراء المضطهدين لذلك نراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين . وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي، وتأييد دعوته ...^(١٢) . أليس من السخف أن ينفي جريمي النبوة عند محمد بهذه السذاجة ليجعل منه مصلحا اجتماعيا يدعو إلى الاشتراكية ؟

● ويقول المستشرق الانجليزي : جب (Gibb) أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه (المذهب المحمدي)^(١٣)

« إن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد

السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني : إن محمدا نجح، لأنه كان واحدا من المكين » ثم يقول :

● «... ويبدو أن معارضة المكين له لم تكن من أجل تمسكهم بالقديم، أو بسبب عدم رغبتهم في الإيمان ... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية» .

ولاشك أن من يخالف ما أجمعت عليه كتب التاريخ والسير، ولا يقدم حججا مقنعة، لا يستطيع أن يتخلص من ميوله وأهوائه .

● وقال درمنجهام وقد جمع به الخيال، وهو يصور انطباعه النفسي عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسلوب شعري جميل، وكأنه يصور نفسية فنان موهوب أو عبقرى ملهم، لانفسية نبي مرسل :

« وهذه النجوم في ليالي صيف الصحراء كثيرة شديدة البريق، حتى ليحسب المرء أنه يسمع بصيص ضوئها، وكأنه نغم نار موقدة .

حقا إن في السماء لشارات للمدركين، وفي العالم غيب، بل العالم غيب كله، لكن ألا يكفي أن يفتح الإنسان عينيه ليرى، وأن يُرَهِف أذنه ليسمع ؟ ليرى الحق وليسمع الكلم الخالد ! لكن للناس عيوننا لا ترى، وأذاننا لا تسمع أما هو (فيحسب) أنه يسمع ويرى . وهل تحتاج لكي تسمع ما وراء السماء من أصوات، إلا إلى قلب مخلص مليء إيمانا .. »^(١٤) .

فنستخلص من كل هذه الأقوال أن أصحابها لا يفهمون حقيقة الوحي والنبوة . ومن لم يعرف العلاقة التي تربط بينهما، أو حاول أن يطبق مقاييس العلوم التجريبية أو النظرية عليهما، فقد ضل سواء السبيل .

ومنشأ الخلاف بين المؤمنين بالرسالات السماوية وغير المؤمنين بها ترجع أساسا إلى مفهوم الوحي عندهم .

وقد بحث علماء الدين والفلاسفة قديما وحديثا هذه القضية فأثبتوها، وأقاموا الأدلة على إمكان الوحي بمفهومه الشرعي، ودحضوا ما أثير حوله من ادعاءات وشبهات، حتى تجد نصوص الوحي السماوي الطريق ممهدا لدراساتها على أساس أنها مقدسة، وأنها حق لا يشوبه باطل .

فوصف ظاهرة الوحي الالهي، وما كان يعتري النبي عند تلقينه من حالة خاصة ناشئة عن انسلاخه من البشرية الجسمانية، واتصاله بالملكية الروحانية بالهوس أو

الصرع أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية على ضوء التحليل النفسي جهل خطر بحقيقة النبوة، وهل يكفي لصنف من العلوم أن يصل إلى حد من الدقة والتطور، بحيث تفرض طريقته في البحث على الميادين الأخرى، وينتصب معياراً؟ إن تطور منهج من المناهج العلمية لا يعطى كمعيار خارج ميدانه. والعالم الديني لا يقبل مثل هذا القول من المفكر الفرنسي جوستاف لوبون برغم ما في جل أحكامه على الإسلام وعلى شخصية نبيه وعلى القرآن من اعتدال: «قيل إن محمداً كان مصاباً بالصرع، ولم أجد في تاريخ العرب ما يجيز القطع بذلك، وكل ما في الأمر ما رواه معاصروه وعائشته منهم: أنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان فغطيط فغثيان. وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيماً سليماً الفكر».

ثم يقول: «ويجب عد محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كأكثر مؤسسي الديانات. ولا أهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور... وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع، وقادوا البشر. ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»^(١٥).

أليس من مجازفة القول أن يعد (لوبون) محمداً صلى الله عليه وسلم من المتهوسين، ولم يثبت تاريخياً قبل البعثة ولا بعدها، أنه كان من ذوي الوسواس أو السلوك الشاذ والتصرف الغريب، أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية التي لا بد لها من انعكاسات وردود فعل.

ألم تشهد خديجة وتعرفه بحقيقته لما جاءه الحق وهو في غار حراء لتدفع عنه الخوف مما رأى وسمع؟

«كلا والله لا يخزيك الله أبداً. إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق» (رواه البخاري).

فما أبعد هذا الكمال الإنساني عن الهوس الذي قد يملئ على صاحبه مواقف غريبة، وأفعالا ينبو عنها الذوق السليم!^(١٦).

ولكنه الجهل بحقيقة الدين واستعمال منهج النقد العلمي في موضوعه.

إن الحركات الاختيارية كما صنفها الغزالي^(١٧) ثلاثة أصناف يهمنها منها صنفان:

- حركة فكرية يدخلها الحق والباطل
- وحركة قولية يدخلها الصدق والكذب

فاذا ثبتت الصفات الأولى من هذه الحركات الثلاث وهي : الحق والصدق والخير لمن بعثه الله برسالة سماوية، وانتفت عنه الصفات الثانية بالتأمل والاستقراء والبحث، مع تواتر النقل والأخبار المستفيضة، لم يبق أي مسوغ لانكار نزول الوحي عليه، أو تأويل هذا الوحي بالإلهام الباطني !

ومتى اعتبر المنكرون لنبوته أنه في طبيعة الزعماء والقادة والحكماء والمصلحين والمشرعين وبناء الدول، ومؤسسي الحضارات، فقد أوشكوا أن يؤلهوه كما ألوهوا عيسى عليه السلام، لأن ذلك كله لا يجوز أن يجتمع في عبقرى .
(قل لا أقول لكم عندي خزائن الله، ولا أعلم الغيب، ولا أقول لكم إني ملك، إن أتبع إلا ما يوحى إلي) [الأنعام : ٥٠]

فلو ادعى أحد أنه طبيب أو مهندس أو حلاق ، فالواقع هو الذي يؤيد دعواه أو يكذبها .

وهل الذين آمنوا به منذ أربعة عشر قرناً واتبعوا الدين الذي جاء به - من قادة الفكر على امتداد العصور - كلهم أغبياء مغرورون، لم يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب ؟

والعلم وحده لا يستطيع أن يقدم تفسيراً مقنعاً لهذا التحول الجذري ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلا على ضوء الإيمان بما تضمنه هذا الوحي السماوي الذي ظل يقودها ما يزيد على عشرين عاماً، ولم يخلف ما وعده، ولا كذبه فيما أخبره به من أنباء الغيب . وأي فرق بين تقولات المشركين في الجاهلية وتفسيرهم لظاهرة الوحي عندما ينزل على الرسول، وما يناله عند التلقي من جهد وعناء بالجنون أو السحرة، وبالشعر أو الكهانة أخرى، وبين تفسير المستشرقين الأكاديميين للوحي من الوجهة النفسية أو العقل الباطن أو نحو ذلك مما اخترعوه وانتحلوه كالهوس الذي يزعمه (الوبون) . فهو في كتابه (حضارة العرب) لم يفهم شخصية الرسول في حياته الزوجية التي ينسبها إلى الشهوانية، ويبني عليها جملة من الأحكام الفاسدة، أما القرآن فيعده من شواهد عبقريته، وهو عنده من إنشائه، ولكنه يجعله دون كتب الهندوس الدينية قيمة، فيقول :

« ليس في عامية القرآن ولا هوثيته الصبغانية التي هي من صفات الأديان السماوية ما يقاس بنظريات الهندوس »^(١٨) .

ثم ينكر شمولية القرآن، ويرى أنه مؤقت بعصره، لا يحقق حاجات الفرد في عصور لاحقة، بل يجعله سبب تخلف المسلمين^(١٩) .

ومن أخطر ما في كتابه إنصافه للحضارة العربية الإسلامية التي دافع عنها وأعجب بها، وبين مالها من أثر في الحضارة الغربية، فينخدع القارئ بمظهر الإنصاف حتى تصدمه بعض أقواله في القرآن وفي الرسول وفي الشريعة الإسلامية، فيحس بالتحامل، والتجاني عن الموضوعية .

وسأورد من أقوال بعض المستشرقين في القرآن ومصدره، ما يوضح جهلهم بحقيقة الوحي خارج الطرق الكسبية للعلم، وفوق الإلهامات النفسية، وخلاف ما هو مقرر في علم النفس وسير الأبطال والعظماء، وبعيدا عن الأعراض (الباثولوجية) التي يصاب بها أئذان الرجال، كما يزعم (جولد تزيهر)، وعن الهوس الذي يصيب بنوباته قادة الأمم العظام كما يدعي (لوبون) .

● فويلز (G. Wells) يتخيل محمدا رجلا دفعته طموحاته ووساوسه في سن الكهولة إلى تأسيس دين ليعد في زمرة القديسين، فألف مجموعة من عقائد خرافية وآداب سطحية، وقام بنشرها في قومه، فاتبعها رجال منهم^(٢٠) .

● وجولد تزيهر ينسب المعرفة الدينية التي تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم إلى عنصرين : خارجي وداخلي فيقول :

«فتبشیر النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثر بها تأثرا عميقا، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في وجدانه ضرورية لإقرار لون من الحياة في اتجاه يريده الله .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بايحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا»^(٢١)

● وبلاشير - على اعتداله في أحكامه - يتحدث في كتابه (معضلة محمد) عن مصدر القصص القرآني، ذاكرا بالخصوص ان مما لفت انتباه المستشرقين هو التشابه الحاصل بين هذا القصص، وبين هذا القصص اليهودي المسيحي . وقد كان التأثير المسيحي واضحا في السور المكية الأولى، إذ كثيرا ما تكشف مقارنة بالنصوص غير الرسمية كانجيل الطفولة الذي كان سائدا في ذلك العهد عن شبه قوي . ويعرض في هذا الصدد آراء بعض الباحثين، مبينا رأيه فيما يستنتج من العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة^(٢٢)

وورد في كتاب تاريخ الأديان (Manuel de l'histoire des religions) :

« كان أسلوب النبي في القرآن أوّل عهده بالدعوة مفعمًا بالعواطف، قصير العبارات، فخم الصورة، يقدم أوصاف العقاب والثواب في ألوان صارخة. وكثيرا ما يكرر الآيات تكرارا مملا، حتى تنقلب معانيها إلى الضد. فلما تقدم الزمن بالنبي فقد الأسلوب منهجه الأول، وأخذ يقص في نغمات هادئة بديعة قصص الأنبياء، مثلما تراه في قصة حب يوسف وزوجته (بوتيفار). وكانت هذه الصورة مثيرة لخيال كثير من شعراء الفرس والترك. وفي آخر عهد النبي فقد الأسلوب كل حرارة وكل فن، وأغرم بالجدل الديني مع اليهود والنصارى»^(٢٢).

وهكذا فإن أكثر المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن، ولا عن الوحي الذي أنزل عليه، فانساق الكتاب الغربيون في اتجاههم يرددون الفكرة نفسها من غيرينة، بل إن المتعصبين منهم عندما يتحدثون عن الرسول والقرآن والإسلام، تتحول ألسنتهم وأقلامهم إلى معاول هدم، وأذكر على سبيل المثال مقالا كتبه فيليب إيرلنجي في مجلة تصدر ببواريس^(٢٤)، نسب فيه إلى الرسول - بقصد النيل من شخصيته الشريفة - ما يترأ منه كل باحث نزيه، وما لا يصدر مثله إلا عن أغلق فكره التعصب والحق. وكان مما ادعاه في مقاله: كثرة اتصال محمد باليهود في مكة - والمعروف أن جل اليهود آنذاك كانوا بالمدينة لا بمكة - وأنه كان يسأل خادمه زيدا وهو مملوك للمسيحيين عن الديانتين المسيحية واليهودية، ليأخذ منهما، وكان حاذقا فطنا أحد ذكاء وأدق فهما من خادمه. ثم يقول: «... لقد كان محمد في المدينة تلميذا لليهود، وهم الذين كونه ثم بدأ جبريل يمدّه ببعض الأساطير التي يعرفها اليهود والمسيحيون» فهذا التناقض الصارخ في أقواله التي يقذف بها بلا سند من تاريخ أو حجة من عقل تغني عن البيان والرد.

ولعل أول ما يبعث على التساؤل حول هذه الأفكار الرائجة في أوساط المستشرقين والغربيين عموما، أن القرآن والحديث لو كان مصدرهما واحدا وهو محمد صلى الله عليه وسلم، فبم نفس هذا الفرق الكبير والبون الشاسع بينهما في أسلوب العرض، وطريقة الأداء ومنهج التعبير؟

وكيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعا صناعا أن ينطق بأسلوب من الكلام معين فيقول: هذا قرآن من عند الله، ثم ينطق بكلام آخر يختلف عنه في الأسلوب فيقول: هذا حديث من كلامي.

وكيف يتسنى التمييز والتفريق في عقل واحد بين نوعين من الكلام لكل منهما طابعه المتميز وصياغته الخاصة؟ أليس الأسلوب معبرا عن شخصية صاحبه؟

ثم ما الذي كان يصد الرسول عن نسبة شرف القرآن العظيم إليه لو كان من إنشائه وتأليفه ؟ ومن أغرب الخيال أن المستشرق كليمان هوار (Huoar) كتب فصلاً^(٢٥) زعم فيه أنه اكتشف مصدراً جديداً للقرآن، هو شعر أمية بن أبي الصلت^(٢٦) وقارن بينه وبين آيات من القرآن، فاستنتج صحة هذا الشعر بما يلاحظ من فروق بين ماورد فيه، وماورد في القرآن من تفصيل لبعض قصصه، كأخبار ثمود وصالح، مستدلاً على ذلك بأنه لو كان هذا الشعر منحولاً لكانت المطابقة تامة بسببه وبين القرآن . ثم يزعم أن استعانة النبي به في نظم القرآن حملت المسلمين على مقاومته ومحوه، ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء .

ومما رد به طه حسين على هذه القرية الجديدة قوله : « والغريب في أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله، أنهم يشكون في صحة (السيرة) نفسها، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود، فلا يرونها مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعاً طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق، ليمتاز صحيحها من منحولها، هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة ويغلون في هذا الموقف، ولكنهم يقفون من أمية وشعره موقف المتيقن المطمئن، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق، ولا تبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون الآخر ؟ أليكون المستشرقون أنفسهم لم يبرؤوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ »^(٢٧)

وليزيد الإيضاح نورد على سبيل المثال هذه الآيات وما قد يتفق معها من شعر أمية، إن صحت نسبته إليه :

(فتول عنهم، يوم يدع الداع إلى شيء نكر، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر) [سورة القمر : ٦ و ٧] .

(إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً . وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرّاً) [سورة الكهف : ٧ و ٨] .

(كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير، قالوا بلى) [سورة الملك : ٨ و ٩] .

وقال أمية :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا	يوم التغابن إذ لا ينفع الحذر
مستوسقين مع الداعي كأنهم	رجل الجراد زفته الريح منتشر

وأبرزوا بصعيد مستوجرز وأنزل العرش والميزان والزبد
يقول خزانها ماكان عندكم ؟ ألم يكن جاءكم من ربكم نذر
قالوا : بلى فتبعنا فتية بطروا وغرنا طول هذا العيش والعمر^(٢٨)

إن هذا الشعر لا ينسجم ومواقف أمية من الرسول موقف الخصومة بهجاء أصحابه وتأييد مخالفه، ورثاء أهل بدر من المشركين ثم لم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية، ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يقول : إن من ينحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليُخفي النحل، ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل؟^(٢٩)

● وأورد توسدال (G. Tisdal) شبهات الناقدين للقرآن الكريم، واتهامه في مصدره الالهي، ومنها هذه الأبيات التي نسبوها إلى امرئ القيس، والتي لا تخلو من بعض التعبيرات القرآنية :

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينيه حور
بسهام من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر

يقول العقاد : « وأيسر ما يبدو من جهل هؤلاء الخاطئين في أمر اللغة العربية قبل الإسلام وعلاقتها بلغة القرآن الكريم، أنهم يحسبون أن العلماء المسلمين يجدون في بحث تلك الأبيات وصبا واصبا لينكروا نسبتها إلى الجاهلية، ولا يلهمهم الذوق الأدبي أن نظرة واحدة كافية لليقين بإدحاض نسبتها إلى امرئ القيس أو غيره من شعراء الجاهلية »^(٣٠)

ثم إننا نقول ماذا في الاعتراف بأن تكون بعض التعبيرات العربية التي استخدمها العرب في الشعر والنثر وردت كلاما في القرآن . والقرآن جاء بلسان عربي مبين وكان أحيانا ينزل بنص كلمات تحدث بها الصحابة من أمثال عمر رضي الله عنهم وأرضاهم، وهناك فرق كبير بين « دنت الساعة » وبين .. « اقتربت الساعة » ..

أفيكون هذا القرآن الذي لو نزل في هذا العصر لما اختلفت نظرتة للكون، ولا وصاياه للإنسان ، - وقد حوى من كنوز المعرفة ما لم يحوه سفر - نابعا من استعداد محمد الشخصي، أو مما اقتبس في بيئته من أهل الكتاب أو بعض الأعراب ؟ وأي أمي في التاريخ يقطع مرحلة الشباب هادئا لم يؤثر عنه علم ولا حكمة - أما الحكمة فكانت ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبل الإسلام ولعل واقعة

الحجر تثبت ذلك - ولا تشعر ولا خطابة ولا وثبات الأبطال والزعماء ، ثم ينفتح فجأة في الأربعين على عالم جديد، فيصلح أديان البشر : عقائدها وأدائها وشرائعها، ويحدث ثورة روحية اجتماعية لامثيل لها في تاريخ الإنسانية، في سن لا يتأتى لمن بلغ مثله أن يبتدىء أو يبتدع فيها علما أو فنا أو يسن فيها شرعا، أو ينهض في العالم بانقلاب عظيم، مالم يكن قد ظهر استعداد له. وأخذ مقدماته في ريعان الشباب^(٣١)

فالمفارقات بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها تشهد بأن القرآن لم يكن إلا وليد تعليم جديد، وأن صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم لم تكن له هذه القدرة العجيبة على التأثير في النفوس إلا بقدر ما أثر الوحي الإلهي في نفسه . قال الله تعالى : (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيما) [سورة النساء : ١١٣] .

ولا أدل على أن الوحي القرآني خارج عن الذات المحمدية من مخالفة القرآن في عدة مواطن لرأيه الشخصي ولطبعه الخاص، ويتجلى هذا الفصل في عتابه الشديد له في مثل هذه الآية : (ما كان لنبي أن يسرى له أسرى حتى يُثخن في الأرض . تريدون عرض الدنيا، والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) [سورة الأنفال : ٦٧ و ٦٨] . إن ما عوتب عليه رسول الله من قبول الفداء من أسرى بدر، هو أقرب إلى طبيعه الرحيم، لذلك اختاره، أملا في هداية قومه وتأليف خصمه، فنبهه الله إلى ما هو حق في ميزان الحكمة الإلهية، وشتان بين مقام الربوبية ومقام العبودية، بين مقام المتكلم ومقام المخاطب !

كما عوتب صلى الله عليه وسلم لما أذن للمنافقين الذين استأذنوه للتخلف من غزوة تبوك، فقال الله له : (عفا الله عنك . لِمَ أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) [سورة التوبة : ٤٣] .

ثم إن ما يدعيه المستشرقون من إفادة الرسول من حاشيته اليهودية والمسيحية الذين أسلموا وكانوا في صحبته، هو محض افتراض، لأن إسلامهم حجة قائمة على صدق ما جاء به من الوحي الإلهي . ولو تبين لهم أنه كان يتلمذ لهم في خفاء ليتلقى عنهم ما كان يدعو إليه لانفضوا من حوله، ولعادوا إلى دينهم، ولم تكن لهم تلك المنزلة الرفيعة في الدعوة إلى الإسلام، والذود عنه، والاختصاص للرسول، فإن ثباته في الشدائد والمحن، ومثابرتة على مغالبة الكبر والعناد، أول برهان قدمه للإنسانية على مدار التاريخ، يشهد بصحة نبوته وصدق رسالته .

وهل سادت دعوات الكذابين والمشعوذين والدجالين الذين ادعوا النبوة، وهل نجحوا في حمل الناس على الإذعان لهم والعمل بتعاليمهم ؟

إن الذي يطلب الدليل على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعدما أتى بما أتى به ، يكون كمن يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن أنتهى من إقامة الصروح .

وقد عارض المستشرق السويدي تور أندريه (Tor Andrac) صاحب كتاب : (محمد : حياته وعقيدته) هذه الطريقة العقيمة التي سلكها بعض المستشرقين في البحث، مبينا أن جوهر النبوة، لا يمكن تحليله إلى مجموعة من آلاف العناصر الجزئية . ومهمة الباحث في رأيه أن يدرك في نظرة موضوعية : كيف تتألف من العناصر والمؤثرات المختلفة وحدة جديدة أصيلة تنبض بالحياة . فالإسلام لا ينكر صلاته بالديانة اليهودية والمسيحية وعقيدة الحنيفية، وتقاليد العرب ولكن ذلك لا يعني أنه مجرد مجموعة من هذه العناصر^(٣٢).

وفي القرآن من الاعجاز الغيبي والعلمي ماينفي أن يكون بشريا، كما شهد بذلك كل الذين درسوا إشاراته إلى الحقائق العلمية والكونية دراسة موضوعية من المسلمين وغير المسلمين .

فهذا الدكتور موريس بوكاي الطبيب الفرنسي الباحث يقول في دراسة علمية كتبها بعنوان : (القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم) :

« لقد أثارت دهشتي هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن، والتي كانت مطابقة تماما للمعارف العلمية الحديثة . ولقد درست هذه النصوص بروح متحرزة من كل حكم سابق، وبموضوعية تامة . بيد أنني لا أنكر تأثير التعاليم التي تلقيتها في شبابي، حيث لم تكن الأغلبية تتحدث عن الإسلام، وإنما عن المحدثين لتأكيد الإشارة إلى أن هذا الدين أسسه رجل . وبالتالي فهو ليس بدين سماوي، فلا قيمة له عند الله، وكان يمكن أن أظل محتفظا كالكثيرين بتلك الأفكار الخاطئة عن الإسلام وهي شديدة الانتشار .

ولما تحدثت مع بعض المستنيرين من غير المتخصصين، عرفت أنني كنت جاهلا قبل أن تعطى لي عن الإسلام صورة تختلف عن تلك التي تلقيتها في الغرب . وكان هدي الأول هو قراءة القرآن، ودراسة نصه آية آية مستعينا بمختلف التعليقات اللازمة للدراسة النقدية، وانتهت بشكل خاص إلى دقة بعض الإشارات الخاصة بالظواهر الطبيعية، ومطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن هذه الظواهر نفسها، والتي لم يكن لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وسلم أن يكون عنها أدنى فكرة. ثم قرأت إثر ذلك مؤلفات كثيرة خصصها كتاب مسلمون للجوانب العلمية في القرآن . وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية فادحة، فإننا لانجد في

القرآن أي خطأ . وقد دفعني ذلك إلى أن أتساءل : لو كان مؤلف القرآن إنسانا، فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هنالك أي مجال للشك : فنص القرآن الذي نملك اليوم، هو النص الأول نفسه . ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع أن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية ؟ حقا إن في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علمية تثير الدهشة .

«ففي القضايا التي تخضع للملاحظة، مثل تطور الجنين، يمكن مقابلة مختلف المراحل موصوفة في القرآن، مع معطيات علم الأجنة الحديثة، لمعرفة مدى اتفاق الآيات القرآنية فيها مع العلم»^(٢٢) .

إن لهذه الشهادة وزنها واعتبارها من عالم محقق ، وباحث مدقق، مثل الدكتور بوبوكاي، الذي درس القرآن آية آية كما قال، ونظر إليه من زاوية تخصصه، فاكتفى بحته طابعا علميا أكاديميا، فخرج بنتيجة تشرف أهل العلم، دون أن يكون في حاجة إلى القول بأن القرآن كتاب مسيحي يهودي نسخه محمد، أو نحو ذلك من الأقوال التي ألفناها من المستشرقين .

ونحن إذا قارنا بين هذه النتيجة الحاسمة التي استخلصها الباحث من نصيم القرآن، وبين النتيجة المتهاففة التي ألقى بها أحد المستشرقين على هامش القرآن، وهو (الحداد)^(٢٤)؛ كان الفرق كمثّل من يتحدث عن رسالة بيده مغلقة، ويتكهن بمصدرها قبل أن يفتحها ويقرأها، ومن فتح الرسالة وقرأها بامعان قبل أن يُبدي رأيه في شأنها ! فمن أقوال الحداد : « ... والسر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية وجود العالم المسيحي ورقة بن نوفل من بني أسد ابن عم السيدة خديجة في جوار النبي، وهو الذي زوجه ابنة عمه، فقد أجمعت الآثار على أن ورقة تنصّر، وكان يترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، فهو إذن عالم مسيحي كبير، وقد عاش محمد في جواره خمسة عشر عاما قبل مبعثه . ألا تكفي هذه المدة لنابغة العرب محمد بن عبد الله لكي يأخذ عنه شيئا من علوم التوراة والإنجيل ؟

وينص صحيح البخاري أيضا على أن ورقة هو الذي ثبت محمدًا في دعوته وبعثته لما عاد خائفا من غار حراء، وعلى أن الوحي القرآني فترما تُوّفي ورقة، وحاول محمد الانتحار مرارا لفقدته وفتوره، ونجد بالمدينة في معية النبي حاشية مسيحية ويهودية قد أسلمت أو سايرت الإسلام، نجد بلالًا الحبشي مؤذن النبي، وصهيبًا الرومي المسيحي الثري، وسلمان الفارسي المسيحي الأصل، وعبد الله بن سلام اليهودي الوحيد الذي أسلم في المدينة مع كعب الأحبار. وهل كان حديث هذه الحاشية الكريمة سوى التوراة والإنجيل ؟ إن ذلك حجة قاطعة على أن بيئة النبي والقرآن كانت كتابية من كل نواحيها ،

وأن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها، وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل»^(٢٥)

فما ادعاه من استفادة الرسول من حاشيته المسيحية واليهودية تكذبه الوثائق التاريخية التي تتعلق بالعصر الجاهلي، وكلها تفيد أنه لا يوجد أي تأثير أجنبي في تلك البيئة، وقد نفى بشر فارس في دراسة كتبها بالفرنسية (الشرف عند العرب قبل الإسلام) : أن يكون الإسلام من صنع اليهودية والمسيحية .

والبخاري لم يقصد أن تكون الجملة الثانية نتيجة للأولى : «لم يلبث ورقة أن توفي، وفقر الوحي»، ولو قصد ذلك لاستعمل الفاء بدل الواو، إذ الواو لاتفيد الترتيب .

ومن أغرب المفارقات في الرأي الشخصي الواحد مثل هذا الخلط الذي نجده فيما كتب الحداد عن القرآن والإنجيل ومحمد وعيسى عليهما السلام، فهو يقول : « لقد آمن القرآن ونبيه الإيمان كله بنبوة المسيح ورسالة الإنجيل ... ولكن النبي العربي لم يعترف بنبوة المسيح، لأنه لم يعرفها حق معرفتها . فقد ظن أن كل نبوة تخضع حكما وضرورة لناموس الجسد ، ولا تكون إلا بامرأة وزواج (بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة) [الأنعام : ١٠١]؛ وظن أن النبوة في عالم الروح حاجة، كما في عالم الأجساد : (وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا) [مريم : ٩٢]^(٢٦)

ليست النبوة في الروح حاجة، بل هي فيض وجوده وضياء مجده، ونقول جازمين : لو أن النبي العربي عرف نبوة المسيح حق معرفتها لاعترف بها دون تردد :

(قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) [الزخرف : ٨١]

فهو في هذه الآيات ونحوها مما يخالف عقيدته وآراءه يجعل المصدر الذي نبعث منه، هو النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الآيات التي توافق معتقده وهواه يجعل القرآن الكريم طرفا ثانيا؛ كقوله تعليقا على هذه الآية : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) [الأنعام : ٩٠] :

نرى القرآن يأمر النبي العربي أن يقتدي بهدى الانبياء من ذرية ابراهيم الذين آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوة. وقد تحقق هدي ذلك خاصة في التوراة والانجيل على يد موسى وعيسى^(٢٧) .

وهو حين يستدل بالقرآن لإثبات منزلة المسيح عليه السلام عند ربه، يستدل به ككتاب منزل، صنيع من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض . ومن ذلك قوله مثلا : « إن محافظ القرآن عن المسيح والانجيل والنصارى، هو مفخرة للمسلمين إذا هم تجردوا عن تفاسير الشحناء والبيغضاء »^(٢٨)

وهو في مواطن أخرى ينفي أن يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم ما يؤيده من مثل معجزات الأنبياء الذين سبقوه ^(٣٩)، وأن يكون اسم (أحمد) أو (البارقليط) الذي بشر به المسيح في الإنجيل هو محمد عليه الصلاة والسلام ^(٤٠)، ويحاول أن يثبت أن النبي العربي ولد كسائر الناس، ولم يظهر إلا بعد أن شرح الله صدره، ووضع عنه وزره ^(٤١).

وهو إذ يقول : « لقد كان للإنجيل وقع عميق في نفس النبي الأمي، وكان لتأثير شخصية المسيح على وجدانه صدى بعيد. فقد ملأت عظمته كل مشاعره، ورسمها ذلك الرسم الخالد » ^(٤٢)، نراه ينقض قوله حين يتساءل وهو يصنع الحيرة : « هل للقرآن من مصادر ؟ »

فيجيب : « المصدر الأول للقرآن هو الله. وهذه قضية إيمانية لا تمس » ^(٤٣) فأني تهافت أبعد عن الروح العلمية، وأي تناقض أغرب عن المنطق من مثل هذا التهافت والتناقض !؟

ولعل من أخطر الشبهات التي أثارها المستشرقون وصنعوا قضايا حولها :

* * *

الوثوق بصحة النص القرآني :

لم يثق في صحة النص القرآني، وانتابه الشك في أمانة نقله، وسلامة تبليغه **فمن** كما أنزل الله، فأني له أن يتحمس لتوجيهاته، ويلتزم العمل بتعاليمه، وإيمانه به لم يبلغ مبلغ اليقين !؟

وترجع هذه الشكوك التي أثاروها إلى عنصرين، هما :

- ١ - جمع القرآن ونسخه .
- ٢ - اختلاف القراءات .

^{*} فقد كان من الشبهات التي أوردوها على النص ذاته، الوسائل التي استخدمت لحفظه، والأسباب التي حالت - حسب زعمهم - دون تدوينه في عهد النبوة، واختلاف صحف أبي بكر في محتواها وترتيبها عن الصحف التي كان يحتفظ بها بعض الصحابة، وأسباب اعتماد عثمان بن عفان لصحف أبي بكر، وإدعاء أن مصحف عثمان رفضته بعض الأوساط، أو أدخلت عليه تغييرات - حسب قولهم - في عهد عبد الملك بن مروان إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بالعنصر الأول .

فأول ما افتتح به جولد تزوير بحثه في (مذاهب التفسير الاسلامي) قوله :

« ... فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منزل أو موحى به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني »^(٤٤) .

وأول ما يثيره هذا الحكم المستعجل من التساؤلات :

هل رأى جولد تزوير كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية، حتى تصح المقارنة والحكم ؟ ثم ألم يقل حين عرض الكلام عن حديث نزول القرآن^(٤٥) على سبعة أحرف : إن التلمود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد ؟ فقد كان للتوراة والانجيل نسخ مختلفة في نصوصها . كما بين ذلك آرثر جفري في تقديمه لكتاب المصاحف لابن أبي داود: إن تاريخ التوراة والانجيل وصحة نسبتها وحرفيتها أبعد ما يكون عن الصحة والوثوق .

أما الاضطراب وعدم الثبات في النص فمعناه : انه يرد على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها، وليس القرآن على شيء من ذلك كما يزعم . والقراءات المتواترة مقطوع بصحة نسبتها إلى مصدرها الأصلي، وهو : النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان على بينة من اختلافها في النص الواحد . وقد وضع العلماء فوائد تعدد القراءات من حيث التوسع في اللغة والإثراء في المعنى وفي التشريع . وكل ما يجب في القراءة هو التثبت من صحتها وتواترها كشرط في قبولها .

على أن اختلاف القراءات لا يتناول القرآن كلمة كلمة، وآية آية . ومن هنا لا يصح القول بأنه ليس هناك نص موحد للقرآن، كما يدعي جولد تزوير، وسنبين ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن العنصر الثاني، وهو : اختلاف القراءات .

والمستشرق الفرنسي بلاشير (Blachere) الذي يعد من أكثر المستشرقين موضوعية واعتدالا، لم يتوان هو الآخر في بحوثه القرآنية عن إثارة مختلف الشبهات في كتابه (مدخل إلى القرآن) .

فقد شك في حرص الرسول على كتابة الآيات حال نزولها، وأن خوفه كان شديدا لما نزل عليه السور لأول مرة، فلا يمكن له أن يكتب ما نزل عليه، ولأن المسلمين كانوا في صراع مع يهود المدينة الذين كانوا يسيطرون على وسائل الكتابة، واستخلص أن النص القرآني لم يكتب بأكمله في عهد الرسول، والحفظ مثل الكتابة لم يستطع أن يحافظ عليه، وهو لا ينفي احتمال اختلاط النص الأصلي ببعض الزيادات الطفيفة التي أدخلت عليه في العهود المتأخرة .

وتساءل عن الأسباب التي جعلت الرسول لا يحرص على كتابة القرآن في عهده، مفترضاً عدة احتمالات جلها غير صحيح، لأن الأصل الذي بنيت عليه غير سليم فعناية النبي وأصحابه بكتابة القرآن لاتقل عن عنايته بحفظه لزيادة التحري والضبط، برغم أن أدوات الكتابة لم تكن آنذاك ميسورة .

وهل اتخذ صلى الله عليه وسلم كتاباً للوحي من ألع الصحابة كالخلفاء الراشدين، وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاوية وغيرهم إلا لهذا الغرض؟ وهل كان نهيه عن كتابة الحديث إلا لتوجيه العناية إلى القرآن وحده، فلا يختلط بالسنة؟ قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه مسلم : لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمح. وحدثوا عني ولا حرج. ولم يكد صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الرفيق الأعلى، حتى كان القرآن كله مكتوباً في الرقاع، والعصب، ولم يجمع في صحف أو مصحف لسبب بسيط، وهو أن القرآن نزل منجماً في فترة تزيد على عشرين عاماً، ولم يكن ترتيب آياته على ترتيب نزوله. وآخر آية نزلت منه لم يعش الرسول بعدها مدة تكفي لجمعه. وتحويله على حفظه في الصدور لم يحل دون حرصه على كتابته. وكان أبو بكر حين قرر جمع المکتوب من القرآن عند الناس يقابل المکتوب بالمحفوظ بنصه وتلاوته، ولا يقبل شيئاً من المکتوب حتى يشهد عدلان بأنه كتب بين يدي الرسول كما جاء في سنن أبي داود .

روى البخاري في صحيحة أن زيد بن ثابت قال :

أرسل إلي أبو بكر إثر مقتل أهل اليمامة (أي: عقب استشهاد القراء السبعين) فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أثناني فقال : إن القتال قد استحرَّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن. وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر : كيف نفعل ما لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال عمر : هذا والله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك . ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد : قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال، ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن ! قلت : كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال : هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني، حتى شرح الله صدرى للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر. فتتبع القرآن أجمعه من العصب والخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجد لها مع غيره : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة، وأغرب تعليل لبلاشير وهو يعرض

مختلف الافتراضات لعدم جمع القرآن في عهد الرسول قوله :

« إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهتمهم المستقبل. وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له »^(٤٦)

واننا ليحق لنا التعجب من هذا الحكم الذي لا يستند إلى أي دليل، ومن الذي يملك دليلا يدين به أمة كاملة بأنها لا تفكر إلا في الحاضر ؟

أما نحن فأننا نرى أنه إذا قال شاعر عربي مثلا :

مامضى فات والمؤمل غيب ولك الساعة التي أنت فيها
فلا يعني ذلك إلا شعورا فرديا لحالة معينة، لا يصح القياس عليها،
ولا تعميم الحكم بمقتضاها .

أما عدم تعيينه في حياته لمن يخلفه، فإن مهمته الأساسية دينية نابعة عن تبليغ الرسالة السماوية . ولا يخلفه أحد من بعده في هذه المهمة إذ لاني بعده، وإنما احتل الرئاسة السياسية والقيادة الحربية احتمالا لضرورة فرضتها عليه الحياة في نشر الإسلام والدعوة إليه كما أمر. لذلك ترك الإمامة السياسية لمن يعينهم أمردياهم من بعده، مع احترام مبدأ الشورى والأمانة في اختيار الحاكم ونظام الحكم، كما جاء في دستور الدولة الذي وضعه القرآن الكريم والسنة .

وأبعد من تحليل بلاشير عن الحقيقة تحليل كانزوف في كتابه (محمد ونهاية العالم)^(٤٧) وهو أن النبي لما كان مؤمنا بأن العالم لن يستمر بعد وفاته، وأن الساعة ستقوم قبل موته أو بعده مباشرة، لم يعين من يخلفه على المسلمين وقد جاء في ذلك قوله :

« بقي علينا نحن غير المسلمين حين ننظر إلى محمد كرجل عبقرى عادي أن نوضح لماذا أهمل العناية بمسألة لها هذه الأهمية الكبرى. فنعلن أن السبب في إهمال أمر الخلافة بسيط، وهو اعتقاده بأن نهاية العالم قريبة، وهي عقيدة مسيحية محضة ؛ ومحمد كان يقول عن نفسه : إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح بأنه سيجيء ليتم رسالته » .

والغاية التي يرمي إليها (كازانوفاً) من وراء إلحاحه على إثبات اعتقاد النبي بأنه سيشهد نهاية العالم وهو القائل : «إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين، وأشار إلى سبائته ووسطاه»، أن يخرج بنتيجة، وهي : أن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام بها خلفاؤه، ليفصلوا مايمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللذين يرى ارتباطهما مباشرا. وضرب لذلك مثلاً في قوله تعالى : (وإن ما نريتك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) [الرعد: ٤٠]. فزعم أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم، وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين. ولايستبعد أن الآية كانت قبل التبديل : «وسنريك بعض الذين نعدهم». وهل يعقل أن الإله - وهو سيد الأقدار - لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل النبي سيموت، أو سيعيش إلى نهاية العالم، في حين أنه يعلم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبئ الناس بهذا العلم ؟

ثم يقول كازانوفاً : « فهناك آيتان يشك في صحة نسبتتهما إلى الوحي النبوي، والراجع أن يكون أبوبكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي؛ فأقره المسلمون على ذلك، وهما قول القرآن :

(وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل...) [آل عمران : ١٤٤] وقوله : (إنك ميت وإنهم ميتون، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون) [الزمر : ٣٠، ٣١] أفليس من حقنا أن نظن أن الآية الثانية على الأقل صنعها أبوبكر من أساسها؟».

إن الرد على مثل هذه القضية المفتعلة لا يحتاج إلى كبير جهد أو عناء، كما احتاجت إثارتها ومحاولة دعمها، فمجرد توجيه هذه الأسئلة ونحوها مما يمكن استنتاجه من آراء الكاتب لما يفحم ويلجم .

لو كان النبي يعلم أن الساعة ستقوم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فلمن أعد هذا التشريع الضخم الذي اشتمل عليه القرآن في الأحوال الشخصية والميراث والمعاملات وتنظيم العلاقات ؟

إن نظرة النبي في دار الهجرة إلى حياة الاسلام المستقبلية نظرة اجتماعية متعمقة، تدل على البقاء والنماء، قبل الزوال والفناء الذي هو سنة الله في الأحياء .

ثم ألم يكن له خصوم يلتهبون ذكاء مثل كازانوفاً . فكيف سكتوا عن هذه الفرية حين فارق الحياة ولم تقم الساعة، وهم ينتظرون مثل هذه الفرص انتظار الظامئ الهيمان للماء، كي يرد غلته ويطفئ ظمأه ؟

وكيف سكت الصحابة عن أبي بكر حين بدل الكلم عن مواضعه، وأضاف إلى القرآن ما ليس منه ؟

وهل يصدر مثل ذلك عن سماه الرسول بالصديق، وقد أثر عنه قوله : «أي سماه تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي ؟» أكانوا جميعا من الغفلة بحيث تنطلي عليهم هذه الحيل؟؟^(٤٨)

إلى نحو ذلك من الأسئلة التي تفرض الإجابة العلمية عليها حقائق تتداعى أمامها هذه الترهات، وفي مقدمتها : أن المسلمين كانوا يعتقدون بأن الدنيا ستنتهي الحياة فيها قريبا، ولما أيقنوا أن فناءها ليس بقريب، شرعوا في جمع القرآن وتدوينه .

والآية التي استدلت بها إنما نزلت في مشركي مكة . وتفسيرها : سواء أريناك بعض ما وعدناهم به من العذاب الدنيوي في حياتك، أوتوفيناك قبل ظهوره، فالواجب عليك تبليغ الرسالة وأداء الأمانة . ولا تهتم بما وراء ذلك، فنحن نكفيك وستنجز ما وعدناك به من النصر والظفر، ولا يضجرك تأخره فإن ذلك لما نعلم من المصالح الخفية^(٤٩) .

وما استدلت به على أن اليقين هو قيام الساعة في قوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) [الحجر ٩٩] مخالف للاستعمال اللغوي ولم يقل به أحد من المفسرين : وإنما المراد به الموت كما روي عن ابن عمر والحسن وقتادة، وسمي بذلك، لأنه متيقن للحوق بكل حي، وإسناد الاتيان إليه للإيذان بأنه متوجه الى الحي يسعى للوصول إليه، والمعنى : دُم على عبادة الله مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة .

وآية آل عمران : (وما محمد إلا رسول ...) نزلت لما نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأُشيع أنه قد قتل، قال المنافقون للمؤمنين : إن كان محمد قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله هذه الآية .

وتفسير آية الزمر : (إنك ميت وإنهم ميتون ...) إن رؤوس الشرك وإن لم يلتفتوا إلى هذه الدلائل الناصعة بسبب استيلاء حرص والحسد عليهم في الدنيا فلا تبال يا أشرف المرسلين بهذا، فإنك ستموت وهم سيموتون أيضا ، ثم تحشرون يوم القيامة، وتختصمون عند الله تعالى وهو يحكم بينكم، وحينئذ يتميز الحق من الباطل . ولا يستفاد من الآيتين أي تدارك أو تصويب أو تصحيح وضع كما يقال، حتى يزعم المتخرصون أنهما من زيادة أبي بكر رضي الله عنه، وماورد في القرآن من أهوال الساعة إنما هو تصويره البديع المعجز في عرض مشاهد القيامة، ومعظمها موزع في السور المكية لأنذار المشركين وترهيب المعاندين مما ينتظرهم في يوم يجعل الولدان شيبا، (يوم يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) [عبس ٣٤ - ٣٧] . وكثيرا ما يتحدث القرآن عن الدنيا كأنها ماض كان، والأخرى كأنها الحاضر الآن، واستحضار المشهد كأنه مشهود محسوس، له أبلغ الأثر في النفوس كما في قوله تعالى : (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم

خزنتها : ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا
بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ([الزمر: ٧١] .

فقد يرينا الدنيا والآخرة حاضرتين معا، وقد يبدأ في قصة تقع في الدنيا، ثم يتابع
بقيتها في الأخرى، وقد يزأج بين مشاهد الدنيا والآخرة ويسوقهما مساقا واحدا كأنهما
حاضرتان في الزمان، وقد ينتقل من الخبر إلى الانشاء أو من الوصف إلى الحوار، فيخيل
إليك أن المشهد يوجه فيه الخطاب، أو يدور فيه الحوار .

ولكل صورة نماذج في القرآن، وقد فصل فيها القول المرجوم سيد قطب في كتابه
(مشاهد القيامة في القرآن)^(٥٠)

ولكن الأسلوب الذي تناول به هذه المشاهد، وكأنها صور وظلال، أو مناظر
شاحصة، لا يستطيع أن يتملأ من روعتها وجمالها الفني أمثال كازانوفس الذي
لا يستخلص من مثل قوله تعالى : (إنهم يرونه بعيدا، ونراه قريباً . يوم تكون السماء
كالههل . وتكون الجبال كالعهن . ولا يسأل حميم حميماً . يبصرونهم يومئذ المجرم لويفتدي
من عذاب يومئذ ببنية . وصاحبه وأخيه وفصيلته التي تؤويه . ومن في الأرض جميعاً ثم
ينجيهِ ...) [المعارج : ٦ - ١٤] . لا يستخلص من ذلك سوى الفكرة التي استبدت
بعقله، وهي اقتناع الرسول بأن بعثته مرتبطة بقيام الساعة، في حين أن أحاديثه الكثيرة
في أشراف الساعة تنفي ذلك منطقياً، كظهور المهدي وخروج الدجال، ونزول عيسى،
وخروج يأجوج ومأجوج ودابة الأرض، وطلوع الشمس من مغربها، وغير ذلك مما
يستدعي وقتاً طويلاً .

وقد لاحظ بلاشير أن تفسير كازانوفس لم يلق أي تأييد من الدارسين المسلمين،
كما أنه لا يعتمد على أدلة قوية؛ بل هناك ما يدحض أقواله من ذلك أن الرسول صلى الله
عليه وسلم إن كان في العهد المكي لا يذكر إلا يوم القيامة، وما يتصل بالجنة والنار . فإنه
لما استقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات وتنظيم العلاقات التي يجب أن
تقوم بين المسلمين وغيرهم . كما أن انتشار الإسلام في الجزيرة العربية فرض على
المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة .

ولاشك أن الذي يفكر في الآخرة لا يفكر في الحاضر فقط !

ولكن بلاشير في كتابه (القرآن) يلتقي من حيث يشعر أو لا يشعر مع آراء
كازانوفس، فهو يقول : «توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه ما يزال تحت وطأة
النداء الإلهي، يلزم خياله تصويره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره
لحساب الأخير . إن الساعة لقريبة، ولاتحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن

هلعا عظيما سيصيب الأثمين والموسرين»^(٥١) . فأى خيال هذا الذي جعله بلاشير ملازما للنبي من كارثة قيام الساعة ؟

إن مثل هذه الأفكار لتنبئ عن الجهل لمقام النبوة ، أو التحدي ، أو البعد عن الحقيقة الدينية ، فإذا اعتبروا القرآن في مرتبة الكتب المنزلة - ومحال أن يعتبروه فوقها مرتبة كما نعتبره نحن المسلمين - فإنهم يجعلونه في مستوى الوثائق الإنسانية ، إذ أن كتب العهدين لم تكتب في عهد موسى وعيسى عليهما السلام . والأناجيل الرسمية التي يعتمدونها اليوم إنما كتبها الحواريون بعد عيسى . فيسمحون بنقدها كأى عمل بشري ، وإن كان هذا يمتاز بلون من التقديس .

وعندما نقول : إن القرآن فوق الكتب المنزلة مرتبة ، فليس ذلك لأننا مسلمون ، نقس كتابنا الأكبر ، بل لما يمتاز به القرآن بأنه كلمة الله ، فالله هو المتكلم بالكلمة القرآنية دون أحد سواه . أما الكتاب المقدس فعباراته ليست من صنع الله وإنشائه .

وهذا مبدأ عقدي لا يقبل عندنا نقاشا ولا جدلا .

ومن هنا كان البون شاسعا والخلاف كبيرا بين دراسة المسلمين للقرآن ودراسة غير المسلمين له .

ولو أقر المستشرقون والكتاب الغربيون بأن القرآن وحي سماوي أنزله الله على قلب محمد بلفظه ومعناه ، ولم يكن من فيض عبقريته أو خياله ، لزال عنهم كل غموض وإشكال ، ولخرجوا من متاهات التخمين والضلال .

* * *

العنصر الثاني للشبهة عندهم :

بسلامة النص القرآني من التحريف والتبديل ، ومنشؤه اختلاف يتعلق بالقراءات . وقبل أن نبسط آراءهم في الموضوع يحسن أن نشير إلى حقيقة ثابتة . وهي أن ماكتب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم قد سلم من التغيير ، ولم تجر عليه الحروف السبعة التي كانت في قراءته دون كتابته . والغرض تبسيط قراءة القرآن على القبائل العربية المختلفة اللغات واللهجات ، كالمصرية والنزارية والهندية ، فتلين به أسنتهم ، كرخصة مؤقتة اقتضتها ظروف الدعوة ريثما تستقيم الألسن على النطق باللغة التي اختارها الله لقرآنه المنزل وهي لغة قريش فيصبح القرآن على حرف واحد ، هو الذي كتب عثمان مصحفه عليه ولم يأت فيه ما يخالف المصحف الأم الذي كان

محفوظا عند أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها . والذي كتب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم . ولذلك أحرق عثمان سائر المصاحف، ولا يصح أن يجعل ذلك من أسباب الطعن عليه لأن بقية المصاحف كتبت بغير حرف قريش، وحتى مصحف حفصة، فإن عثمان لما أعاده إليها استجابة لرغبتها، اشترط أن يحرق بعد وفاتها مخافة أن يقع في يد أحد، فيمحوفيه ويثبت ويقول : قد غير ما عندكم وها هو الأصل فاحتكموا إليه . وروي أنها توفيت في عهد معاوية ، وأن الذي أحرق المصحف الذي عندها والي المدينة مروان بن الحكم .

أما القراءات السبع فهي ثابتة بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد ساعد على احتمال هذه القراءات المروية انعدام الشكل والنقط في مصحف عثمان، كاختلاف القراءة في مثل قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) [النساء : ٩٤] وقرئ : فتثبتوا .^(٥١) ومعناها واحد . يقال : تثبت في الشيء : تبينه .

واختلاف القراءات لا يبلغ بحال مبلغ التضاد أو التناقض . وقد حصر ابن الجزري أنواع الاختلاف في ثلاثة أحوال وهي : - اختلاف اللفظ والمعنى واحد ، واختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد ، واختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد^(٥٢) .

قال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [النساء : ٨٢] .

فإذا كانت القراءات التي تعتمد على الروايات الصحيحة موثوقا بها كما يقرب ذلك جولدتزيهر، فما معنى قوله : « ليس هناك نص موحد للقرآن »؟ ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير . والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة) الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان، دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق^(٥٣) .

إن فكرة توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، حتى عثمان رضي الله عنه، فقد قصد إلى إثبات القراءات الصحيحة دون حجر في اختيار إحداها ، ولم يقل أحد بأن قراءة أهل المغرب برواية نافع تختلف عن قراءة أهل المشرق برواية حفص مثلا . وليس ذلك من باب الميل إلى التسامح كما يزعم جولدتزيهر، مدعيا أنه مالم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، فالمعول عليه في المرتبة الأولى هو المعنى الذي يستنبط من النص؛ وهو رأي ينتهي إلى القول بجواز قراءة النص المطابق للمعنى ، وإن لم يطابق حرفية اللفظ^(٥٤) .

وقراءة القرآن بالمعنى لم يقل بها أحد. ولكن جولدتزيهر استنتج ذلك من قول عبد الله بن أبي سرح كاتب الوحي عند الرسول : « كان يملئ عليّ الرسول مثلاً : عزيز حكيم . فأقول : هل أكتب : عليم حكيم ؟ فيقول النبي : نعم كل صواب »^(٥٦) .

ولا يخفى أن ابن أبي سرح ارتد بعد وفاة الرسول، فقد يكون ذلك من زيادات بعض الشراح المتأخرين الذين غالوا في اتهامه بأنه كان يبدل القرآن . وإن صح ما روي عنه، فإنه لا يعتد بقول مرتد . وكيف يسمح الرسول بتبديل ما أنزل الله عليه، والله تعالى يقول : (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل : ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إلي، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) [يونس : ١٥] .

فاختلاف القراءات ليس نتيجة ملابسات فنية ترجع إلى الرسم، ولا هي نتيجة ملاحظات موضوعية كما يزعم جولدتزيهر مستدلاً بوجود هذه الظاهرة في مثل قوله تعالى : (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلاً) [الفتح : ٨ و ٩]

يقول جولدتزيهر: «فبدلاً من (وتعزروه) بالراء الذي معناه، وتساعدوه قرأ بعضهم وتعزروه بالزاي الذي معناه : وتعظموه. وأنا لا أستبعد أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشية تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة»^(٥٧) .

وخطأ جولدتزيهر في هذا التخريج كان من ناحيتين :

الأولى : أن هذه القراءة ليست من القراءات السبع، ولا الأربع عشرة، بل هي قراءة آحاد، فلا يجوز الاعتماد عليها في الاستدلال .

والثانية : أن كثيراً من المفسرين فسروا قوله (وتعزروه) أي : تنصروه بتقوية دينه ورسوله، ونصرة الله معنى مستعمل في القرآن . قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم) [سورة محمد : ٧] وأصح تفسير للقرآن ما كان بالقرآن .

ولكن جولدتزيهر لا يميز بين القراءة المتواترة والقراءة الشاذة، إذ هو يكرر الخطأ نفسه في موطن آخر، فيقول في الآية الثانية من سورة الروم : (غَلِبَتِ الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيفغلبون في بضع سنين ..) :

قرئ أيضاً : غَلَبَتِ الروم بالبناء للفاعل. وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم على قبائل عربية تقع على الحدود السورية . والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخباراً بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين .

ونرى أن للقراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها، تأويلين متغايرين تغايرا بعيدا . فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة والفعل المبني للفاعل في الأولى مبني للمفعول في الثانية (سيغلبون) وإذن فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى^(٥٨) . والجواب على هذه الشبهة التي أثارها : أن القراءة الثانية لا يعتد بها، والمقارنة إنما تصح بين قراءتين على مستوى واحد من الصحة والتواتر، وعلى فرض صحتها فلا يبدو أي تعارض أو تناقض بينهما لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين . فمن يقول بالتعارض إنما يعني تناقضا، وهو معدوم لانعدام شروطة المتفق عليها عند علماء المنطق، وهي الاختلاف بين قضيتين في الكم والكيف والجهة، والاتفاق بينهما في وحدات ثمانية، كالموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والإضافة والشرط، والقوة والفعل، والجزء والكل ... الخ فإذا انعدمت وحدة فأكثر من تلك الوحدات فلا تناقض .

والموضوع المتعلق بالغلبة في القراءتين ليس واحدا . فهو في القراءة المشهورة الفرس والروم، وهو في القراءة الشاذة العرب والروم .

إنما التناقض في تعليقه على قراءة ابن مسعود في قوله تعالى : (فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) [الكهف : ٨٠] وقرأ ابن مسعود : (وخاف ربك أن يرهقهما ...)

يقول في هذا التعليق : ولما كان الحديث هنا عن الله، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية احتساب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية، لم تكن مقصودة دائما في اختلاف القراءات^(٥٩) وفي قوله في موضع آخر : «إن عددا من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول، يجد الباعث إليه خشية السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدو غير لائقة ، أو غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله» . فمن يتأمل القولين لا يخرج بنتيجة، ولا يعلم هل إن رعاية اجتناب بعض العبارات، هي عامل في الاختلاف، أو لاعلاقة لها به .

على أن القراءات المتواترة من المحال أن تكون معرضة لهذه الاعتبارات أو التأويلات التي لا يدفع إليها سوى الخيال . فالله أعلم وأحكم بما يصف به ذاته العلية وأورسله الكرام، وقد جمع الخيال بجولد تزيهر فذهب به إلى إثارة الشكوك في أمانة النبي ونزاهته في معرض الدفاع عنه، معتمدا في ذلك على توجيه قراءتين مشهورتين لقوله تعالى : (وماكان لنبي أن يغفل) [آل عمران : ١٦١] . قرأ ابن كثير وأبو عمر وعاصم من السبعة ببناء الفعل للمعلوم، وقرأ الباقر بنبائه للمجهول فيكون المعنى على

القراءة الأولى : لايحل لنبي أن يأخذ شيئاً من الغنائم خفية قبل أن تقسم، وفيه تنزيه للرسول صلى الله عليه وسلم وتنبيه على عصمته، لأن النبوة والغلول يتنافيان؛ فلا يستريب به أحد، وقد روي أن قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض المنافقين : لعل رسول الله أخذها. فأنزل الله الآية، تبرئة لكل الأنبياء . إذ الغلول خيانة، وهم أمناء ويكون المعنى على القراءة الثانية، وهي بناء الفعل للمجهول : ماكان لنبي أن تخونه أمته، أو ماكان لنبي أن ينسب إلى الخيانة ، فيرجع إلى المعنى الأول^(٦٠)

يقول جولدتزيهر : «وإذن قريباً بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول عملاً غير صالح ولو على وجه السلب ، وقد أزال هذا الاشكال كثيرون بقراءة الفعل للمجهول . وبهذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتراض غير اللائق بإمكان أن يأتي الرسول غير الحق»^(٦١) . فيستفاد من كلامه أن بعض القراء عمدوا إلى تغيير الفعل بينائهُ للمجهول، لينفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اتهم به من الغلول .

ونحن نتساءل : كيف يقدمون على ما لم يقدم عليه الرسول ذاته ؟ وما الذي يسوّغ هذا التغيير في النص القرآني المقدس؟

فالله تعالى يقول في بقية الآية : (ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة)، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يفتأ يحذر من خيانة الغلول فيقول : « ألا لا أعرفن أحدكم يأتي ببيعير له رغاء، وببقرة لها خوار، وبشاة لها ثغاء، فينادي : يا محمد ! يا محمد ! فأقول : لا أملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك»^(٦٢) .

فلو كان في تخريج جولدتزيهر تجرد ونزاهة لما أورد افتراضاً غير وارد، ولما فسر أحد الوجهين في القراءة تفسيراً يثير الشك في أمانة الرسول ولا يدفعه، شأن من يبحث عن الثلمات لينفذ منها إلى المثالب !

* * *

أصح الوجوه في التفسير :

فإن كان للآية عدة وجوه يمكن حملها عليه في التفسير، فأقربها إلى الصواب **فإنها** والقبول ما وافق اللغة وأقره الاستعمال، ولم يناقض العقل والشرع، وأبعدها عن محجة الصواب ما أملاه التعصب والهوى .

فالحذاد يقول في تفسير : (ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه) [السجدة : ٢٣] .

(من لقاءه) أي : لقاء الكتاب وهو التوراة . فالكتاب موجود بالعربية ، ومحمد يلتقي به ويتصل بأهله ، وإن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل

ولم يقل أحد من المفسرين بذلك ، لأنه ما كان يلقي التوراة ، بل فسروا هذا اللقاء بلقاء موسى الكتاب ، أو من لقاء محمد موسى ليلة الاسراء ، أو يوم القيامة ، أو من لقاء موسى ربه في الآخرة .

وفسره الألوسي بقوله : « والمعنى : أنا آتينا موسى مثل ما آتيناك من الكتاب ، ولقيناه من الوحي مثل ما لقيناك ، فلا تكن في شك من أنك لقيت مثله ونظيره »^(١٣) .

وإذا حملنا الكتاب على العهد ، أي : الكتاب المعهود وهو التوراة ، فلا يصح عود الضمير إليه ظاهراً ، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يلق عين ذلك الكتاب .

وأما ما يستدل به الحداد من قوله تعالى : (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك) [يونس : ٩٤] .

فقد أجمع المفسرون على أنه ليس الغرض إمكان وقوع الشك له ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين نزلت عليه الآية - على ما أخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة - : « لا أشك ولا أسأل »^(١٤) .

ولكن الحداد ينسب إلى المسيح صفات الهية لابشرية مثل كلمة الله وروح الله ، تعالى الله عن أن يشاركه أحد في صفاته ، على حين أن هذه الصفات وأمثالها لا تخرجه بحال عن البشرية . ثم يزعم « أنها في معناها الكامل على ضوء التوراة والانجيل حيث اقتبسها القرآن وصدقها وشهد لها ، ترفع المسيح فوق المخلوقين إلى صفة ذاتية خاصة مع الخالق » تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ويقول : « ونقر منذ البدء أن لنا الحق كله بأن نفهم على ضوء التوراة والانجيل ما غمض في القرآن من النقاط المشتركة ، لأن القرآن ذاته في حالة الشك من شهادته أو من فهمها يحيلنا إلى الكتاب (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك ... الآية)^(١٥) . فكلمة الله التي ألحها إلى مريم لاتعني إلا قوله : (كن) والله نفخ في آدم من روحه ، فلم تجعل له هذه النفخة أي صفة ذاتية خاصة مع الخالق ، ولم تخرجه عن دائرة البشرية إلى مقام الألوهية ، ونسبة الإضافة إلى الله لا تشرك المضاف في أية صفة ذاتية له ، مثل : خليل الله وكليم الله الخ ...

ثم مامعنى : أن القرآن في حالة الشك من شهادته أو من فهمها ؟ أليس مصدر القرآن هو مصدر سائر الكتب السماوية المنزلة على الرسل ؟

والقرآن إذ هو يصدق ما في التوراة أو الإنجيل، فليس ذلك على معنى التبعية بل على معنى أنه مهيمن على الكتاب :

(وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه)
[المائدة : ٤٨] .

ومعنى مهيمن : شاهد على الكتب التي قبله . ومنه قول حسان بن ثابت :

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب

وإنما كان القرآن مهيمنا على الكتب التي قبله، لأنه الكتاب الذي لا ينسخ ولا يغير ولا يبدل فإذا سمي المسيح (كلمة الله) فمعنى ذلك أن الله تعالى ألقى كلمته، أي أمره بأن يولد المسيح من غير أب (وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون) .

فلا شيء يدل إذن على الألوهية في المسيح . ولكن الحداد يصر على أن يفسر العبارة بما يتفق وعقيدته النصرانية . ولو كان النص في الإنجيل لكان له بعض العذر . أما وهو في القرآن الذي ينفي في كثير من الآيات ألوهية الكلمة، أو أن يكون المسيح ثالث ثلاثة نفيا حاسما لا يدع مجالا للتأويل . فلا يجوز له هذا التأويل .

ولكن الحداد يقول : «مطلع انجيل يوحنا يكفي برهاننا قاطعا . والمشكلة بين الكتابين في هذا : كيف نقل القرآن عن الانجيل هذا اللقب الالهي مجرداً عن ألوهيته ؟ والحل الصحيح ليس في نقض الانجيل أو القرآن، بل في التوفيق بينهما ما أمكن» . وحاول أن يدحض حجج كل المفسرين، ويفند آراءهم ليصل بالعبارة القرآنية بضرب من التأويلات المردودة « في مبناها ومعناها إلى انسجام حقيقي خفي بين الإنجيل والقرآن هو أقرب منها إلى تعارض ظاهر يتعلق به الذين لا يعلمون »^(٦٦) فالقرآن حسب زعمه لا يرفض إلهية الكلمة وإلهية الروح إذا كانت ضمن لاهوت الجوهر الالهي الواحد، بمعنى أن الكلمة عبارة عن ثمرة الحب الجوهرية في الذات الالهية الواحدة^(٦٧) .

فمثل هذا التفسير المتعصب الحائق هو أقرب إلى الشعوذة من رجل يرفع من شأن عيسى عليه السلام بقدر ما يحاول أن ينتقص من شأن محمد صلى الله عليه وسلم . فهو لا يستحي أن يستدل بما أنزل عليه من الوحي في تمجيد المسيح والانجيل، ويعرض في

الآن نفسه بشخصيته، فيذكر له ما يحسبه مثالب ويقول في تحد وصفاقة :

« لم بين المسيح مثل غيره منازل لأزواجه قرب المسجد، حتى يختلف كل ليلة إلى واحدة منهم بعد صلاة العشاء، بل كان يقضي ليلته في الصلاة إلى الله . لم يكن ليغزو ولا ليقرع بين نسائه، فأيهن خرج سهمها خرج بها معه، كأنه لا يقدر أن يستغني عن المرأة حتى في معامع الحروب، بل كان يقول لتلاميذه : «إن طعامي أن أنفذ مشيئة من أرسلني وأتمم عمله، ولم يكن في أول أمره محتاجا إلى أن يشرح الله صدره ليضع عنه وزره الذي أنقض ظهره، ولا في آخر عهده محتاجا أن يغفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تأخر » .

ثم هوحين يعرض كلام العقاد يرميه بما لم يقله منطوقا ومفهوما، فيقول : «المسيح وحده ارتفع فوق حاجة الرجل إلى حواء، فعاش بتولا ورفع بتولا . وفي هذا ما فيه من الكمال الذي انفرد به، وليس ذلك من نوع التقصير الجنسي كما يغمز الأستاذ العقاد حيث قال : قال لنا بعض المستشرقين : إن تسع زوجات لدليل على فرط الميول الجنسية . قلنا : إنك لاتصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية لأنه لم يتزوج قط . فينبغي ألا تصف محمدا بأنه مفرط الجنسية، لأنه جمع بين تسع نساء^(٦٨) .

والعقاد مؤمن فلا يستطيع بعقيدته الاسلامية أن يقصد القدر في رسول من رسل الله، لأن الله تعالى يقول : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لانفرق بين أحد من رسله) [البقرة : ٢٨٥] فكيف يقوله الحداد مالم يقل، ويقصده مالم يقصد؟ إن بعض المستشرقين المغرضين يبحثون في القرآن بالشموخ عن مثل قوله تعالى : (ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذي أنقض ظهرك) ويقفون هنا فلا يزيدون : (ورفعنا لك ذكرك) [الشرح ١ - ٤] . وعن مثل قوله تعالى : (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر) (الفتح : ٢) ولايزيدون (ويتم نعمته عليك) وانشرح الصدر بالنسبة للأنبياء نور إلهي يقذفه الله في قلوبهم فتتجلي عنها الظلمة والضيق . لذلك كان مما دعا به موسى ربه : (رب اشرح لي صدري) .

والوزر في سورة الشرح لم يرد به الذنب كما يفهم بعض المستشرقين، وإنما أريد به الأعباء الثقيلة التي ينوء الرسول الكريم بحملها، وهي أمانة الرسالة التي كلف بتليغها، وما كان يعانيه عند نزول الوحي عليه، والغم الذي أصابه من عناد قريش وباطلهم وظلمهم وشيوع الشرك والضلال، وكأنه صلى الله عليه وسلم لثقل الأمانة التي تحملها كان كمن يحمل فوق ظهره أثقالا ، أما كيف حط الله عنه هذه الأثقال، فقد آمن

به في المدينة عدد كبير دخلوا في دين الله أفواجا، وقوي أتباعه بعد أن كانوا مستضعفين في الأرض، وامحى الشرك والجاهلية من الجزيرة العربية وانتشر فيها الإسلام، فانقاد أهلها بعد العناء، كل ذلك بالاضافة إلى ما وعده الله به من الرضى والغفران ...

كما رفع الله ذكره في العالمين فلا يذكر اسم الله إلا واسم محمد معه في الأذان والتشهد والشهادة وفي القرآن، ودعوة المؤمنين بالصلاة عليه .

وأما قوله تعالى : (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر) فمعناه كما قال سفيان الثوري، ماتقدم : مما عملت في الجاهلية، وما تأخر : كل شيء لم تعمله. ويذكر مثل ذلك على طريق التأكيد كما يقال : أعطى من رآه ومن لم يره، وضرب من لقيه ومن لم يلقه. فيكون المعنى : ما وقع لك من ذنب ومالم يقع لك فهو مغفورك . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له ذنب كذنوب غيره . فالمراد هنا ما عسى أن يقع من سهو أو غفلة أو تأول، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين^(٩١) فسماه ذنبا على سبيل المجاز. وليس في ذلك أي قاذح في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا في سمو أخلاقه ومروءته .

روي عن أسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسير في بعض أسفاره وعمر بن الخطاب كان يسير معه ليلا. فسأله عمر عن شيء فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، فقال عمر: تكلتك أمك يا عمر! كررت على رسول الله ثلاث مرات وهو لا يجيبك! فحركت بعيري حتى تقدمت أمام الناس، وخشيت أن ينزل في قرآن. فما لبثت أن سمعت صارخا يصرخ بي. فقلت : لقد خشيت أن يكون نزل في قرآن. فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال : « لقد أنزل علي الليلة سورة هي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس . ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ...) (أخرجه الترمذي) » .

وكم أثار المستشرقون في القرآن من شبهات بقصد التشكيك والتضليل يضيق النطاق هنا عن عرضها والرد عليها، لأنني اعتبر هذا البحث كمدخل لموضوع يتطلب مجلدا ضخما لاستيعاب الموضوع من كل جوانبه، والغوص في تفاصيله وجزئياته، وعسى أن يحرك الله هم المختصين في الدراسات القرآنية من علماء الإسلام لهذا البحث المتعمق، فيكشفوا النقاب عن أباطيل المستشرقين في مطاعنهم على القرآن الكريم سواء من حيث مصدره، أم من حيث صحة الاعتماد على نصه، أم من حيث تعدد القراءات فيه، أم من حيث سلامة تفسيره من الأهواء والأخطاء، والله ولي التوفيق .

د . التهامي نقرة

الهوامش

- (١) مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World) ع : أكتوبر ١٩٥٥ .
- (٢) كتاب : (المحمدية) : ٢٠ (ط. باريس ١٨٩٧)
- (٣) انظر كتابه : (البحث عن الدين الحق) طبع سنة ١٩٢٨ ونال رضا البابا لليون الثالث عشر سنة ١٨٨٧ ، وعاش في المدارس المسيحية بالشرق والغرب إلى اليوم .
- (٤) (حياة محمد) : ١٢٥ (ط . باريس ١٩٢٩) .
- (٥) محمد غلاب : نظرات استشرافية في الاسلام : ٤٢ (ط. القاهرة. دار الكتاب العربي) .
- (6) Claude Etienne Savary : Le Coran: 2, ed, Paris 1783
- (7) Thomas Garlyl : on Heroes, Hero - Worship and the Heroic in History - London 1849 .
- (٨) انظر : صفحات من تاريخ الاستشراق : محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . ج : ٢ . م : ٤٤ - ١٩٦٩ .
- (٩) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٩ (ط . مصر : ١٩٤٨) .
- (١٠) انظر : دائرة معارف العلوم الاجتماعية .
- Encyclopaedia of Social Sciences (1957), Vol, 13- p. 230
- (11) Hubert Grimme, Mohamed; 1892 .
- (١٢) محمد كامل عياد. : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. ج : ٤ - م : ٤٤ / أكتوبر ١٩٦٩. ص : ٧٩٤ .
- (13) Mohamedanism. p: 27
- (١٤) انظر : كتاب الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا : ٩١
- (١٥) G. Le Bon حضارة العرب : (ت) زعيتر : ١٤١ - ١٤٥ (ط. بيروت ١٣٩٩هـ)
- (١٦) التهامي نقرة : سيكولوجية القصة في القرآن : ٥٥ (ط تونس ١٩٧٤).
- (١٧) لقد تحدث الغزالي بأسهاب وموضوعية عن الوحي والنبوة في كتابه (المنتقى من الضلال) .
- (١٨) حضارة العرب : ٦٧٤ .
- (١٩) المصدر السابق : ٦٨٠ - ٧٢٣
- (٢٠) الاسلام والثقافة العربية في مواجهة الاستعمار : ٢٣٩ (مطبعة الرسالة بمصر)
- (٢١) جولدتزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام. (ت) يوسف موسى وزميله : ١٢ (ط مصر ١٩٤٨) .
- (22) R. Blachere: Le Probleme du Mahomet: 60 (P. U. F. Paris 1952) .
- (٢٣) انظر : عن القرآن لمحمد صبيح : ١٤٤ - ١٤٧ (ط. مصر ١٩٣٩) .
- (24) Historia : Avril 1969 - NO 269- (qui etait Mahomet, philippe Erlanger p. 75 .
- (٢٥) نشر الفصل في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤
- (٢٦) شاعر عاش في الجاهلية والاسلام ، وكان يخبر أن نبيا يبعث قد اطل زمانه، مؤملا أن يكون هوذلك النبي فلما بلغته بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم كفر حسدا، وكان رغب عن عبادة الأوثان . ولما أشهد رسول الله شعره قال : آمن لسانه وكفر قلبه . وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء (ابن قتيبة : الشعر والشعراء : ٤٢٩ (ط . مصر ١٣٦٤هـ)
- (٢٧) طه حسين : في الأدب الجاهلي: ١٤٣ (ط القاهرة ١٩٥٨) .
- (٢٨) البستاني : المجاني الحديث : ج : ١ / ٣٦٧ (ط بيروت : ١٩٤٦) .
- (٢٩) طه حسين : في الأدب الجاهلي : ١٤٢ - ١٤٥ .
- (٣٠) عباس محمود العقاد : إسلاميات : ٥١ - ٥٢ (ط . مصر. دار الشعب)

- (٣١) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٠٢ .
- (٣٢) محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق : ج : ٤ - م : ٤٤ / ١٩٦٩ . ص : ٧٩٧ .
- (٣٣) موريس بوكاي : القرآن والتوراة والعلم : ١٤٤ - ١٤٨ (طدار المعارف بمصر ١٩٧٧) .
- (٣٤) ألف عدة كتب تحت عنوان عام وهو : (دراسات قرآنية) ولم يذكر من اسمه سوى (الاستاذ الحداد) كما أنه لم يذكر في الكتاب اسم المطبعة ولا تاريخ الطباعة والراجع أن يكون (يوسف الحداد) وهولبناني مسيحي .
- (٣٥) الحداد : القرآن والكتاب : قسم (٢) أطوار الدعوة القرآنية : ١٠٥٩ - ١٠٦٠ .
- (٣٦) الحداد : المسيح في القرآن : ٢٢٨ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٢٢ .
- (٣٨) الحداد : الانجيل في القرآن : ٤٢٠ - ٤٢١ .
- (٣٩) المصدر السابق : ٧١٨ - ٧٢٠ .
- (٤٠) القرآن والكتاب : ٦٧٢ .
- (٤١) المسيح في القرآن : ١١٩ .
- (٤٢) المصدر السابق : ٢٢٩ .
- (٤٣) القرآن والكتاب : ٢٩٨ .
- (٤٤) جولد تزيهير : مذاهب التفسير الاسلامي : ٤ .
- (٤٥) الحديث كما ورد في عدة روايات صحيحة الاسناد يشير إلى خلافات لغوية أدت إلى نقاش بين بعض الصحابة، ثم احتكم المختلفون إلى الرسول فأقرهم على قراءاتهم : سواء من حيث الالفاظ أم من حيث الأداء الصوتي لها . وهذه اللغات واللهجات لا يقصد بها أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه بل المقصود أنها مفرقة في القرآن . وهي ليست القراءات المتواترة . ومن هذه الأحاديث : حديث عمر مع هشام الحكيم وهو حديث صحيح أخرجه الستة .
- (46) Blachere : Introduction au Coran : 16 - 26 (Paris, 1947) .
- (47) Casanova; Mohamed et la fin du monde: P. 6 - 10
- (٤٨) انظر : نظرات استشرافية في الاسلام، لمحمد غلاب : ٩٩ - ١١٣ .
- (٤٩) انظر تفسير النووي للآية .
- (٥٠) مشاهد القيامة في القرآن : ٤٠ - ٤١ .
- (٥١) بلاشير : القرآن : (ت) رضا سعادة : ٤٥ - ٤٦ (ط، بيروت ١٩٧٤) .
- (٥٢) انظر : المعجزة الكبرى، القرآن، محمد أبو زهرة : ٤١ (ط، دار الفكر العربي) .
- (٥٣) ابن الجوزي : النشر : ج : ١ : ٤٩ .
- (٥٤) جولد تزيهير : مذاهب التفسير الاسلامي : ٦ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٤٩ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٥١ .
- (٥٧) المصدر السابق : ١١ - ١٢ .
- (٥٨) المصدر السابق : ٣٠ - ٣١ .
- (٥٩) المصدر السابق : ٢٩ .
- (٦٠) تفسير الخازن : لباي التأويل في معاني التنزيل : ج ١ / ٤٤١ (طدار الفكر : ١٩٧٩) .
- (٦١) مذاهب التفسير الاسلامي : ٤٠ .
- (٦٢) الزمخشري : الكشاف : ٣٥٨ / ١ (ط، مصر . ١٩٤٨) .
- (٦٣) الألوسي : روح المعاني : ١٣٧ / ٧ (ط بيروت : ١٩٧٨) .
- (٦٤) المصدر السابق : ١٩٠ / ٤ .

- (٦٥) المسيح في القرآن : ١٩١ - ١٩٢ .
(٦٦) المصدر السابق : ٢٠٦ .
(٦٧) المصدر السابق : ٢١٥٠ .
(٦٨) المصدر السابق : ٢٢١ - ٢٢٢ .
(٦٩) تفسير الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل : ١٨٨/٤ .

الفصل الثاني

السنة النبوية وروايتها

المستشرق شاخت والسنة النبوية

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي
أستاذ الحديث النبوي وعلومه بجامعة الملك سعود

المستشرق شاخت والسنة النبوية

محمد مصطفى الأعظمي

وجود الإنسان على الأرض رهين باقتران الذكر بالأنثى ، وعن هذا الطريق يتوالد الأنسان ويتكاثر، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده - على وجه العموم - وحتى تستمر الحياة الانسانية على هذه الأرض لابد من تكوين الفرد فالأسرة فالمجتمع الصغير ، وتتجمع المجتمعات الصغيرة إلى بعضها فتتحول إلى مجتمعات كبيرة، تقوم بدورها بتعمير الكوكب الأرضي . فالإنسان اجتماعي بطبعه ونشأته .

وهذا الإنسان الاجتماعي في حاجة إلى إشباع حاجته المادية والمعنوية ورغباته وتطلعاته . ومن ثم فهو يحاول أن يستأثر لنفسه الخير بأكبر قدر ممكن ، مما قد يسبب التنافس والتخاصم بين الأفراد . وإذا ترك الناس لأهوائهم ورغباتهم سادت الفوضى، وتحول الإنسان إلى حيوان شرس . لذلك كان على كل مجتمع مهما كان حجمه أو نماءه المادي أن يعيش في ظل نظام تحكمه مجموعة من الاعراف والتقاليد والقوانين والأنظمة، ولاعجب فللقراصنة قانونهم وأعرافهم وتقاليدهم .

والهدف الأساسي للقانون هو تنظيم حياة الأفراد في ضوء القيم المنشودة في المجتمع لتسيير ودفع عملية الحياة الاجتماعية .

ومن هنا يتضح أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظريته الاجتماعية، يفرض التغيير في القانون أو النظم القانونية ونشهد مثالا لذلك في قوانين البلدان التي تحولت من نظام إلى نظام آخر، كتحويل الدول الرأسمالية إلى الدول الشيوعية أو الاشتراكية على الرغم من أنهما تنبعتان من أصول فكرية واحدة .

فاذا نظرنا إلى الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي نجد أن الكعبة

المشرقة - رمز الوحدة بين المسلمين على هذه الأرض - وهي (أول بيت وضع للناس)^(١) لعبادة الله الواحد القهار وكانت محاطة بعدد غير قليل من الأصنام . وعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة المكرمة يوم الفتح وجد حول الكعبة ثلاثمائة وستين نصبا (م الجهاد ٨٧) .

ويقول المستشرق ميور Muir « إن أساس العقيدة العربية كانت الوثنية العميقة الجذور، والتي لم تكن تبدي أية علامة للانحطاط والوهن ، والتي تصدت قرونا لكافة المحاولات التبشيرية من قبل مصر وسوريا » (Muir, Life of Mahomet, P. Lxxxii - iii) وفي التعامل التجاري كان الربا سائدا أوشائعا، وكانت القبيلة تُكوّن وحدة اجتماعية، ولم تكن هناك دولة منظمة، وبالتالي لم تكن هناك سبل رسمية للتظلم والحصول على الانصاف المنشود . وكانت تحل الخصومات إما بطريقة الثأر وإما عن طريق محكم متفق عليه من الجانبين .

في هذه البيئة الوثنية، وفي ذلك المجتمع الذي لم يعرف نظاما عادلا أو نظاما تشريعيا بعث الله جل وعلا رسوله صلى الله عليه وسلم بدينه الخالد .

فقد بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة مبادئ دين الاسلام لأكثر من عشر سنوات تحت أقسى الظروف وأعتاها، وهنا يجب ألا ننسى وجود بعض المبشرين بالمسيحية قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وجود بعض الشعراء الذين كانوا يسخرون من الأصنام وعلى الرغم من ذلك لم يجد هؤلاء ولا هؤلاء أية مقاومة أو معارضة من قبل الوثنيين .

إذن لم كانت هذه المحن القاسية والشدة غير المتناهية التي واجهت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأخيار ؟

كان ذلك لأن المشركين أدركوا تماما مغزى ما ستأتي به شهادة لا إله إلا الله . وانها ليست مجرد كلمة ميتة ميتافيزيقية . لا فلقد فهموا تماما بأنها كلمة تتطلب استسلاما بل تسليما تاما لله جل وعلا . وهذا الاستسلام التام للانسان عقلا وعاطفة ، وروحا وجسدا وتجارة وسياسة وإدارة وتشريعا وعبادة وتعاملا وفقها هو الذي يشير إليه القرآن الكريم .

(قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)^(٢)

وقد أكد الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز هذه الحقيقة حيث خص ذاته الشريفة بسلطة التشريع . فقال جل وعلا : (إن ربكم الله الذي خلق السماوات

والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغطي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ^(٣) وقال : (ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب ، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون) ^(٤)

وعندما برزت في المدينة المنورة قلة مؤمنة بما جاء به محمد النبي صلى الله عليه وسلم أصبح من الممكن إنشاء دولة إسلامية مبنية على عقيدة الاسلام ملتزمة بما جاء به القرآن الكريم .

* * *

وفي تلك الدولة الفتية كانت سلطة التشريع يكاملها الله - سبحانه وتعالى - وحده .

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم قائلا :

(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون) ^(٥)

لذلك لم يكن لأحد أن يشرع لنفسه أو لغيره من البشر، لأنه من اختصاص الله سبحانه وتعالى خالق الكون وكل شيء فيه والبشر. لكنه منح لنبيه - صلى الله عليه وسلم - سلطة التشريع قائلا :

(الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم) ^(٦)

وفرض على المسلمين طاعة نبيه - صلى الله عليه وسلم - في آيات كثيرة نذكر بعضها منها :

١ - (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) ^(٧)

٢ - (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين) ^(٨)

٣ - (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون) ^(٩)

٤ - (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ^(١٠)

هـ - (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)^(١١)

* * *

وهكذا أصبحت هذه الحقيقة بالنسبة للمسلمين من بدهيات الأمور ، فالمصدر التشريعي الأساسي هو كلام الله سبحانه وتعالى في القرآن وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وبذلك قطع المسلمون صلتهم بالجاهلية عقيدة وقولا وعملا قائما على العلم وأصبح الكتاب والسنة مرشدين للعالم الاسلامي أفرادا وجماعات وشعوبا وحكومات يستهدي بهما جميع من هدى الله في كافة الشؤون .

واستمر المسلمون أقوياء أعزاء ما استمسكوا بهذين الأصلين في تعاملهما على المستويين الفردي والجماعي ، واستمر الوضع هكذا لقرون طويلة حتى دب الوهن في المسلمين وازداد الانحراف عن هذين المبدئين الأساسيين ومني العالم الاسلامي نتيجة لذلك بالضعف العسكري والانهيال السياسي والفقر الاقتصادي مما استتبع سيطرة الاستعمار على بلد تلو بلد من بلدان العالم الاسلامي حتى استعمرت أكثر البلدان وذاق المسلمون في أكناف المستعمرين الذل والهوان .

وقد ثار المسلمون في بعض المناطق وحاولوا استرجاع البلاد من أيدي المستعمرين - كما حدث في الهند وأماكن أخرى - ورفعوا علم الجهاد . ولقد أخفق هؤلاء الأبطال في القضاء على الاستعمار إلا أن ذلك أدى إلى أن يتنبه المستعمرون - أو بالأحرى المخربون - بخطورة إذكاء روح الجهاد بالسيف لدى المسلمين ، وأصبح واضحا أنه لا بد للاستعمار - لكي يحقق اغراضه ويهنا بفريسته من أن يقضي على خصائص المجتمع الاسلامي والذي كان ثمرة نظامه التشريعي والتعليمي والتربوي ليتمكن من تحويل العالم الاسلامي إلى عالم مستعبد يخضع للغرب خضوعا كاملا .

وكان من الطبيعي أن يسعى الغرب في إلغاء الشريعة الاسلامية أولا، ثم التشكيك في مصادرها والطعن في صلاحيتها ثانيا حتى لا يفكر المسلمون في العودة إليها يوما ما .

أما القرآن الكريم فأكثر أحكامه من الكليات والعموميات وهي في حاجة إلى تفسير تطبيقي ممن بلغه وحمل تلك الرسالة - محمد صلى الله عليه وسلم - وعلى سبيل المثال، ترى أن الصلاة من أهم أركان الدين الاسلامي، وقد كرر القرآن الكريم الأمر بإقامة الصلاة عشرات المرات لكنه لم يبين للأمة طريقة إقامتها، وكان هذا الأمر منوطا برسول الله صلى الله عليه وسلم، ليعين للناس طريقة إقامة الصلاة قولا وفعلًا . وهذا إنما يدل على أهمية السنة ومكانتها في التشريع .

وأصبح من اللازم لدى المستعمرين محاربة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ بإبعاد السنة النبوية والتشكيك في مكانتها في التشريع يصبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ميسوراً .

وعمل الاستعمار من جهة على إيجاد طبقة أنكرت جزءاً من السنة النبوية مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف ثم انتهت بإنكار السنة النبوية بأكملها . والمتنبي الكذاب مرزا غلام أحمد القادياني والجكر الوى قادة هذا الاتجاه في الهند، بينما تزعم توفيق صدقي هذا الاتجاه في مصر .

ولم تترك عملية الطعن في السنة النبوية لهؤلاء « المتنورين » والمفتونين بالحضارة الغربية وعملائهم، ولا « للمنهزمين » فكرياً ونفسياً فحسب، بل جهز الغرب كذلك جحافل من المستشرقين ويسرلهم الامكانات المادية وسهل لهم سبل البحث ، وأقام حولهم هالة من القداسة فأصبحوا رواد الغزو على السنة النبوية .

وهكذا أصبحت الحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من « المنهزمين المتنورين » وفي الخارج « طلائع المستشرقين » وكان يحظى نتاج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل له النمو والازدهار في ربوع العالم الاسلامي .

ومن رواد الغزاة من المستشرقين في القرن المنصرم « باحثان كبيران » قضيا جزءاً غير قليل من حياتهما في دراسة الشريعة الاسلامية هما « سناؤك هورجرورنيه » و « جولدتسيهر » وقد تحديا ما هو معلوم عند المسلمين بالضرورة (بداهة) من منزلة السنة النبوية وأصالة التشريع الاسلامي .

وعلى الرغم من ذلك لم يكن في وسعهما أن يأتيا بنظرية متناسقة متجانسة ، شاملة متكاملة يعارضان بها عقيدة المسلمين بخصوص السنة النبوية والشريعة الاسلامية . لكن الذي استطاع أن يأتي بنظرية جديدة متكاملة - برغم أنها خيالية إلى حد بعيد - هو البروفسور « جوزيف شاخت » وقد انصبت نظرياته على أسس الفقه الاسلامي .

أما المنزلة التي وصل اليها البروفسور « شاخت » فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا المجال .

ولكي يشرح شاخت نظريته فقد نشر كتباً ومقالات عديدة بلغات مختلفة كالانجليزية والفرنسية والألمانية ووضع كتاب « المدخل إلى الفقه الإسلامي » لهذا الغرض « Introduction to Islamic Law » .

ومن أشهر مؤلفاته على الإطلاق كتاب « أصول الشريعة المحمدية » The Origins of Muhammadan Jurisprudence الذي حاز أعلى تقدير وتمتع بالاحترام الشديد في العالم الأكاديمي الغربي .

فقد قال البروفسور «جب» بأنه : «سيصبح أساسا في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الاسلام، وشريعته على الأقل في العالم الغربي» .^(١٧)

كما أثنى عليه البروفسور «كولسون» استاذ الفقه الاسلامي بجامعة لندن قائلا : إن «شاخت» صاغ نظرية عن أصول الشريعة الاسلامية غير قابلة للدحض في إطارها الواسع .

ولقد أثرت نظريات «شاخت» تأثيرا بالغا على جميع المستشرقين تقريبا ، (وعلى سبيل المثال) أذكر بعض من لهم نشاط في مجال دراسات الشريعة الاسلامية من أمثال البروفسور أندرسون و « روبسون » ، و « فيزجرالد » و « كولسون » و « بوزورث » كما أن لهذه النظريات تأثيراً عميقاً على من تنقفوا بالثقافات الغربية من المسلمين ، تلك الثقافات التي تغطي على معلوماتهم السليمة عن الاسلام وشريعته .

ويمكنني أن أذكر بعضاً منهم أمثال : « فيضي » و « فضل الرحمن » و « نيازي » وآخرين .

وتسأل المستشرق الذي ترجم كتاب أبي رية - الذي خصصه للطعن في السنة - إلى اللغة الانجليزية عما عساه أن تكونه الدراسات في الشرق إذا عرف الناس كتابات « شاخت » .

على كل فان كتاب شاخت يحاول أن يقلع جذور الشريعة الاسلامية ويقضي على تاريخ التشريع الاسلامي قضاء تاما . ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة - لحقب عديدة - من القرون الثلاثة الأولى بأنهم كانوا كذابين وملففين غير أمناء وذلك على وجه الاختصار .

وعلى الرغم من خطورة كلامه الذي يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الاسلامية من حيث العلم والنزاهة لم يسمح لطالب في جامعة لندن ولا في جامعة كامبردج - اللتين ترفعان علم الحرية والتجرد في البحث العلمي - أن يسجل موضوع أطروحته دراسة نقدية لكتاب شاخت « أصول الشريعة المحمدية »^(١٨) .

هذا هو « الأستاذ الكبير » الذي أصبح فوق النقد ومن مسّه من بعيد كان نصيبه الابعاد والطرء، كما حدث لأحد أساتذة جامعة اكسفورد - حسبما أفادني زميل لي -

أمكنه تلخيص آراء شاخخت عن الفقه الاسلامي ومن ثمَّ السنة النبوية كالتالي :-

يتحدث البروفسور شاخخت عن مكانة الشريعة في الاسلام فيقول :

« إن القانون (أي الشريعة) تقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين »

« For the legal subject - matter in early Islam did not primarily derive from the Koran or from other purely Islamic sources, Law Lay to a great extent outside the sphere of religion ..» (Origins, preface) .

وقد ردد شاخخت هذا الكلام مرة أخرى بوضوح أكثر في كتابه المدخل إلى الفقه الاسلامي (ص ١٩) حيث قال :

5 . During the greater part of the first century - Islamic Law in the technical meaning of the term - did not as yet exist . As had been the case in the time of the prophet, law as such fell outside the sphere of religion, and as far as there were no religious or moral objections to specific transactions of modes of behaviour the technical aspects of law were a matter of indifference to the Muslims .

في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الاسلامي - في معناه الاصطلاحي - وجود كما كان في عهد النبي، والقانون - أي الشريعة - من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روحي على تعامل خاص في السلوك فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لامبالاة بالنسبة للمسلمين .

هذه النظرية جوهرية ومركزية وأساسية بالنسبة لكل كتابات شاخخت . فإذا كانت الشريعة - أو القانون (Law) - تقع خارجة عن نطاق الدين وكان النبي صلى الله عليه وسلم غير مكترث لها وكذلك المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين ، إذن فلن يكون هناك أي اهتمام في هذا المجال وإن وجد كان شيئاً مؤقتاً وأنياء .

وعلى ذلك إذا كان هناك في المصادر ما يشير إلى جهد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا دائماً متواصلاً ومن جاء بعده من العلماء المجتهدين من الصحابة والتابعين في مجال التشريع فيكون كذباً مختلقاً . على كل ليس هذا هو الاستنتاج المنطقي من كتابات شاخخت بل إنه صرح بذلك بكل وضوح فقال : من الصعوبة اعتبار حديث ما من الأحاديث الفقهية صحيح النسبة إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] ^(١٤) .

لاشك أن ادعاء عدم اكتراث النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالتشريع ووقوع التشريع خارج نطاق الدين وعدم صحة حديث واحد من الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ينتج عنه أهداف كثيرة مقبولة ومطلوبة من قبل أعداء الاسلام تتمثل في :-

١ - مطالبة الشعوب ورغبة الحكام في العودة إلى الشريعة الاسلامية كلام فارغ

لأن الشريعة في حقيقتها خارجة عن نطاق الدين .

٢ - ما يسمى بالفقه الاسلامي، ليس هو الفقه الاسلامي المبني على كتاب الله وسنة رسول الله، لأنه لا يوجد ما يمكن تسميته سنة النبي صلى الله عليه وسلم - بل إن جزءا غير قليل من الفقه الاسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات المجتهدين^(١٥)

وعلى هذا يمكن للمسلمين أن يقتبسوا من القوانين الوضعية الغربية ما أرادوا دون أن يشعروا بأدنى ضيق من مخالفتهم لدينهم ، وإذا أرادوا أن يسموا تلك القوانين بالفقه الاسلامي فلا مانع في ذلك ولهم عمل سلفهم من قبل أسوة حسنة .

هذا الادعاء في الواقع يحمل في طياته أخطاء منهجية جسيمة، كل واحد منها يكفي لايصال صاحبه الى نتائج غير سليمة . وقبل أن ادخل في هذا المجال أود أن أسأل البروفسور شاخ عن تسميته لكتاب «أصول الشريعة المحمدية» وهل بهذا الاسم يسمي المسلمون أنفسهم أو شريعتهم ؟ أم هي محاولة أخرى لطمس الحقائق ؟

على كل فقد أخطأ هنا شاخ مرتين خطأ منهجيا جسيما : -

- ١ - لم يفكر تفكيرا عقليا منطقيا لأنه لو فعل ذلك لتوصل إلى نتيجة عكسية .
- ٢ - لم يرجع إلى مصدر الإسلام الأول - القرآن الكريم - عند بناء نظريته بل ضرب به عرض الحائط وبنى نظريته على نقيض ما جاء به القرآن الكريم .

أما على الصعيد العقلي فاننا نرى أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظريته الاجتماعية يفرض التغيير في القوانين والأنظمة والأعراف .

إن كان الأمر كذلك في عالم القوانين أفلا يكون مستغربا تماما ان لم يأت الإسلام بنظامه التشريعي لأمة قطعت صلتها تماما بما كان سائدا في الجاهلية من العقائد، لقد أنشأ أعرافا وتقاليده لم تكن موجودة في المجتمع وألغى الإسلام الشيء الكثير من الأعراف والتقاليد والتعامل في الحياة وأحل محلها ما هو أحسن منها، وحتى ما أبقاه من الأمور الخيرة الحسنة التي كانت موجودة في الجاهلية فقد أعطاها عمقا آخرووجهة أخرى وربطها بالعقيدة .

قلت إن شاخ لو فكر تفكيرا منطقيا في هذا المجال لوصل إلى ضرورة إبقاء جانب التشريع للنبي صلى الله عليه وسلم لأجل المجتمع الاسلامي الناشئ الجديد .

ولكنه لم يفعل ذلك فأخطأ في تقديره ولكن الخطأ المنهجي الآخر الذي ارتكبه عمدا والذي لا يغفر له هو تجاهله للقرآن الكريم في هذا الصدد .

مما لاشك فيه أن المسلمين وغير المسلمين كلهم متفقون على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى لأمته كتابا فوق الشبهات في محتواه ولم يحصل فيه تغيير ولا تحريف ولا تبديل طوال هذه القرون .

ومما لاشك فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم - والمسلمون معه - يؤمنون بأن هذا الكتاب من عند الله سبحانه وتعالى .

قد يكون لشاك - أو بالأحرى - لغير المسلم أن يطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الله جلّ وعلا. ولكنه مادام يبحث عن الاسلام ونبي الاسلام وعن المسلمين فعليه أن يرجع إلى هذا الكتاب ليرى ماذا فيه من الموضوع الذي يبحثه . على الباحث - ولو كان غير مسلم - أن يفرق بين أمرين، بين ما يعتقده هو وبين ما يعتقده المسلمون، فإن كان يبحث عن عقيدة المسلمين وعن موقفهم فعليه أن يبحث في ضوء معتقداتهم لا في ضوء توهماته هو .

وهنا نرى أن هذا الخلط عام وشائع عند عامة المستشرقين في كافة القضايا فهم لا يبحثون من وجهة نظر المسلمين بل يريدون أن يفرضوا وجهة نظرهم كأنها وجهة نظر المسلمين ثم يستنبطون أحكاما غريبة .

هل القانون أو الشريعة خارجة عن نطاق الدين في ضوء القرآن الكريم؟ بمراجعة القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه وتعالى أمر عباده بالاستسلام التام في كافة شؤون الحياة، فقال جلّ من قائل :-

(قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)^(١٦)

وقال الله سبحانه وتعالى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)^(١٧)

وقال تعالى :

(ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون)^(١٨)

وقال تعالى : (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون)^(١٩)

وقال تعالى :

(وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) (٢٠)

وقال تعالى :

(إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما) (٢١)

وقال تعالى :

(واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين) (٢٢)

وقال تعالى :

(ويقولون آمنا بالله وبالرسل وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) (٢٣)

وقال تعالى :

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا) (٢٤)

وقال تعالى :

(ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) (٢٥)

وقال تعالى :

(وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) (٢٦)

وقال تعالى :

(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) (٢٧)

وقال تعالى :

(وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إنني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) (٢٨)

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)^(٢٩)

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)^(٣٠)

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)^(٣١)

في ضوء الآيات التي أوردتها من قبل يستخلص القارئ النتائج الآتية :

- ١ - أن الله سبحانه وتعالى قد خصّ لنفسه حق التشريع وأعطى لنبيه صلى الله عليه وسلم الصلاحية في هذا المجال .
- ٢ - وقد طلب استسلاما تاما لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة والزم المسلمين ذلك .
- ٣ - الشريعة الإسلامية تشمل كافة جوانب الحياة .
- ٤ - ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما أنزله الله تعالى اطلاقا - حتى وإن كان رسولا مرسلا أو ملكا مقربا أو جنا ماجنا .

* * *

وإذا كان الله سبحانه وتعالى طلب من البشر أن يستسلموا له في كل شئون حياتهم فلا بد أن يهيئ لهم الهداية الشاملة، وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم من هذه الناحية نجد أن فيه التشريعات الشاملة لجوانب الحياة كلها، ويمكن تلخيصها في :-

- ١ - العبادات بما فيها الزكاة المنظمة للواجب على رب المال .
 - ٢ - الجهاد المشروع لنشر الدين، والتنظيمات المرتبة عليه (القانون الدولي) .
 - ٣ - النظام الاجتماعي للفرد والأسرة .
 - ٤ - أحكام الأطعمة والأشربة .
 - ٥ - تنظيم أحكام المعاملات .
 - ٦ - الجنايات وما يتعلق بها من قضايا وطرق إثبات وعقوبات^(٣٢)
- وهذا الجدول يعطينا فكرة إجمالية بأن تشريعات القرآن الكريم شملت عموم جوانب الحياة كلها .

أقل ما يمكن من أعداد الأحكام المنصوصة والمظاهرة للمواضع التي تناوّلها القرآن								سور الأحكام
المعاملات	الجهاد	القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأظمة والأشربة	الشمع	الجنائيات	القضاء	
الشهادات	٢٩	١٠	٢٣	٤	٩		٢	٥ - البقرة
عقوبات مالية وبلدية					١			٢ - آل عمران
٥							١	٣ - النساء
٧	٨	٧	٥٠			٢	٥	٤ - المائدة
٢	٩		٥	٢٠		٦	٥	٥ - الأنعام -
	١			٩				٦ - الأعراف
				٢				٧ - الأنفال
	١	١٢						٨ - التوبة
	٩	٢٠						٩ - هود
	١	١						

أقل ما يمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهره للمواضع التي تناولها القرآن								سور الأحكام	
المعاملات	الجهاد	القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأنظمة والأشربة	الشفيع	الجنائيات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١٠ - ابراهيم	١								
١١ - النحل	١	١		٤					
١٢ - الاسراء	١	١	٢		١				١
١٣ - طه	١								
١٤ - الحج		٢		١					
١٥ - المؤمنون	٥		٤						
١٦ - النور			١٤				٤	١	٥
١٧ - الفرقان			١			١			
١٨ - النمل	٢								

أقل ما يمكن من أعداد الأحكام المنصوصة والظاهره للمواضع التي تناولها القرآن								
سور الأحكام	المبادئ	الجهاد	النظام الاجتماعي	الأظمة والأشربة	السمع	الجنائيات	القضاء	التسهلات
	مقومات مالية وبلدية							
١٩ - المائدة	١							
٢٠ - الروم	١							
٢١ - لقمان	٢							
٢٢ - الأحزاب	٢		٨				١	
٢٣ - فاطر	١							
٢٤ - فصلت	١							
٢٥ - الشورى	١		١					
٢٦ - محمد		٥						
٢٧ - الفتح		٢						

أقل ما يمكن من اعداد الأحكام المصنوعة والظاهره للمواضع التي تناوذا القرآن										سور الأحكام
المصادرات	الجهاد	القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأظمة والأشربة	الجمع	الجنابات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبنية	
٢٨ - الحجرات	٢	٣	٣							
٢٩ - المجادلة	٢									
٣٠ - الحشر		٢								
٣١ - المتجننة		٥	٤							
٣٢ - الصنف		١								
٣٣ - الجمعة	١				١					
٣٤ - الطلاق			٥							
٣٥ - الزمزل	٢									
٣٦ - الطائفتين					١					
٣٧ - البينة	٢									
جميع أحكام الرصوع	٨٩	٧٤	١٢١	٤٠	١٣	٩	١٦	٧	٢٤	
	٨	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	

وهكذا فالآيات التي ذكرتها من قبل وهذا الجدول يثبتان دون شك :

١ - بأن الاسلام - أو القرآن الكريم - جاء بحقيقة جديدة في مجال التشريع كانت مطموسة في الجاهلية وهي أن التشريع والتحليل والتحريم حق الله سبحانه وتعالى .

٢ - وبأن الاسلام يطلب من متبعيه استسلاما تاما في شئون الحياة كلها وليس هناك جانب من جوانب الحياة خارجا عن هذا المجال .

٣ - وبأن القرآن الكريم جاء بتشريعات متعددة تشمل جوانب الحياة كلها .

يقول غوايتائن متحدثا عن القرآن الكريم كوثيقة تشريعية بأننا إذا قسمنا القرآن الى الأنواع الرئيسية الخمسة وهي : ١ - الدعوة ٢ - المجادلة مع غير المسلمين ٣ - قصص الأنبياء ٤ - سيرة الرسول ٥ - التشريع . وصلنا إلى نتيجة فحواها أن القرآن يشتمل على مواد تشريعية لا تقل عما في التوراة وهي المواد المعروفة في أدب العالم باسم (القانون) (٣٣) .

ولاشك أن مجاء به القرآن من التشريعات إما تشريعات جديدة أو تخالف في أغلب الأحيان ماكان مألوفا عندهم في الجاهلية .

والرسول صلى الله عليه وسلم - بصفته مبلغا عن الله سبحانه وتعالى ومطيعا لأوامره - لابد أنه قد بلغها ونفذها على أكمل وجه وهذا أمر حتمي حتى من الناحية السياسية المحضة . لأن أية دولة تصدر من التشريعات ما لا تقوم بتنفيذه تضعف سلطتها وهيمنتها وتدعو الناس إلى الاستهتار بها .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى حقيقة التشريع في الاسلام تنبها جزئيا . فقال كولسون : «الأصل بأن الله هو الوحيد المشرع ولأوامره السيطرة العليا على كافة جوانب الحياة . هذه القاعدة كانت قد ثبتت بكل وضوح » (٣٤) .

ويقول فيزجيرالد : بأن الاسلام يعتبر الله جل وعلا المشرع الوحيد وينفي بشدة لأي بشر كان سلطة التشريع (٣٥) .

ويقول غوايتائن : في السنة الخامسة من الهجرة على وجه التقريب، طرأ على فكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه حتى الأمور القانونية البحتة لم تكن عديمة الصلة بالدين بل هي جزء لا يتجزأ من الوحي الالهي وقد ادخلت في الكتاب الالهي الذي كان مصدرا للدين كله (٣٦)

ثم يقول : إن فكرة الشريعة ليست نتيجة للتطورات التي طرأت بعد القرآن الكريم أو بمعنى آخر بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) بل صيغت من قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) نفسه (٣٧)

وقد رأينا كيف بنى شاخت نظريته الأم الأساسية وهي وقوع الشريعة في الاسلام خارج نطاق الدين بمحض خياله الخصب مع تجاهله التام للقرآن الكريم وبذلك ارتكب خطأ منهجيا جسيما .

ولم يوافق عليه عدد من المستشرقين مثل فيزجيرالد ، وكولسن وغوايتائن وغيرهم . والأمر الذي يستغرب منه المرء هو أن المستشرقين يعترض بعضهم على بعض أو يخالف بعضهم بعضا في جزئيات أو أمور جوهرية كما رأينا عند كولسن وفيزجيرالد وغوايتائن لكن صدى هذا الاعتراض كثيرا ما يبقى في محله ولا يتعدى إلى غيره فإذا كان شاخت قد أخطأ في هذه القضية الأساسية ، إذن كان من المفروض أن ترفض نتائجه في مجال السنة جملة وتفصيلا . لكن الأمر على عكس ذلك فيصرح كولسن أن نظرية شاخت غير قابلة للدحض في إطارها الواسع بل كل واحد من المستشرقين يستفيد من اكتشاف شاخت الخطير للقضاء على الشريعة الاسلامية ، هكذا بكل جرأة . سبحان الله !

فإذا كان الاسلام قد جاء بمبدأ تشريع جديد من نوعه وإذا كان الاسلام قد أمر أتباعه بالاستسلام التام في كافة شؤون حياتهم . وإذا كان الاسلام قد جاء بتشريعات تشتمل جوانب الحياة كلها . فالسؤال الذي ينشأ في هذا ، هل كان هذا الكلام نظريا أم له نصيب من الواقع في التطبيق ؟

● **إننا نرى أن الحقائق التاريخية تنسجم تماما مع ماورد في القرآن الكريم .**

فمن الناحية النظرية نرى الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر الامراء بأن يقوموا بالقضاء بين الناس حسبما شرعه الله تعالى . فقد جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم مايفيد بأنه قد « أمره بتقوى الله في أمره كله فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله » (٣٨) .

وكتب عمر الى أبي عبيدة ومعاذ : انظروا رجالا صالحين فاستعملوهم على القضاء وارزقوهم (٣٩) .

أما من الناحية العملية فنجد الرسول صلى الله عليه وسلم قاضيا يقضي بين الناس . قال الله سبحانه وتعالى :-

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا) (٤٠) .

ولقد تشرف عدد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بمهمة القضاء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بأمر منه ، واذكر منهم على سبيل المثال :-

١ - أبا موسى الأشعري (وكيع ، أخبار القضاة ١ : ١٠٠)

٢ - أبي بن كعب	(الكتاني، التراتيب الادارية ١: ٢٥٨)
٣ - حذيفة بن اليمان	(الثعالبي، الفكر السامي ١: ١٢٣)
٤ - دحية الكلبي	(ابن الطلاع، أقضية رسول الله ٣٤)
٥ - زيد بن ثابت	(الكتاني، التراتيب الادارية ١: ٢٠٨)
٦ - عبد الله بن مسعود	(وكيع، اخبار القضاة ١: ٥)
٧ - عتاب بن أسيد	(الكتاني، التراتيب الادارية ١: ٢٦١)
٨ - علي بن أبي طالب	(مسند ابن حنبل ١: ٨٨)
٩ - عقبة بن عامر	(الدارقطني، السنن ٢: ٢)
١٠ - عمر بن الخطاب	(الكتاني، التراتيب ١: ٢٥٦)
١١ - عمرو بن حزم	(الوثائق السياسية، الوثيقة ١٠٥)
١٢ - عمرو بن العاص	(مسند ابن حنبل ٢: ١٨٧، ٤: ٢٠٥)
١٣ - معاذ بن جبل	(تاريخ خليفة بن خياط ١: ٢٣)
١٤ - معقل بن يسار	(مسند ابن حنبل ٤: ٢٦)

بل أكثر من ذلك اننا نجد بداية حركة التأليف في المجال الفقهي .
فمثلا نجد **طلووس** (٣٠هـ تقريبا - ١٠٠هـ) ينقل من كتاب معاذ بن جبل والذي
كان يشتمل على فتاواه (مصنف عبد الرزاق ٨: ٢٤٥ وانظر أيضا البيهقي السنن
الكبرى ٦: ٣٩، وسنن سعيد بن منصور ٣/ ٢: ٢٤٥ وكذلك مصنف عبد الرزاق ١٠:
٣٧٣ - ٣٧٤)

وكما سجلت فتاوى معاذ بن جبل في اليمن كذلك سجلت بالشام ^(٤١) .
وكذلك دونت آراء فقهية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب ودون
فقه ابن مسعود وفقه ابن عباس وفقه عروة بن الزبير المتوفى ٩٣هـ والذي قال عنه ابنه
هشام : « أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له » ^(٤٢) .
وكذلك كتابات ابراهيم النخعي وأبي قلابة والشعبي والضحاك بن مزاحم
وسليمان بن يسار ^(٤٣) .

وملخص القول : ان الاسلام جاء بعقيدة في مجال التشريع تنص على أن
التصريم والتحليل من حق الله سبحانه وتعالى وأنه طلب من المسلمين الخضوع
التام لأوامر الله سبحانه وتعالى . وأنه أنزل لهم من أصول التشريع مايكفي لسد
حاجاتهم . وتمثيلا لأوامر الله سبحانه وتعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي
بين الناس . كما كلف عددا من الصحابة للقيام بهذه المهمة . وما مضى قرن إلا وظهرت
الكتب الفقهية في بيئة بني أمية .

هذه هي الشواهد التاريخية والتي تكذب ما ادعاه شاخت .

وكان من الجائز أن يجد المرء مخرجا لشاخت فيقول إن التطبيق قد يختلف عما هو مقرر نظريا، لذلك ولو أن الاسلام جاء بنظرية تشريعية إلا أنها لم تطبق في واقع الحياة والمنظور التاريخي للقضية قد يكون خلاف ماهو في المجال النظري، ولكن حتى هذا الافتراض لا يمكن اللجوء إليه لأننا وجدنا نصوصا كثيرة تخالف هذا الادعاء. ولم يبق أمامنا مجال الا أن نمشي مع شاخت على الدرب الذي مشى عليه والمنهج الذي ارتضاه لنفسه لنرى كيف أنه توصل في الحكم على السنة النبوية مدعيا بعدم وجود سنة واحدة أو حديث واحد يصح نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبما أنه توجد الآلاف من الأحاديث النبوية المتصلة الأسانيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ضمتها كتب الأحاديث النبوية والتي تدل على مشاركة الصحابي للأحداث أو رؤيته لها أو سماعه بها، فمن أين أتت - إن لم تكن صحيحة حسب إدعاء شاخت - وماذا نقول عن الأسانيد وأصحابها الذين اشتركوا في نقل تلك الروايات ؟ وماذا عن المكتبة الضخمة التي تضم ألوف الكتب في الفقه الاسلامي والسنة النبوية .

وبما أن شاخت قد أنكر النمو الطبيعي للفقه الاسلامي وأخرج الفقه عن دائرة الدين في القرن الأول وأنكر وجود السنة النبوية نهائيا، كان عليه أن يأتي بتصوير جديد للنشاط الفقهي في العالم الاسلامي في القرون الأولى، وسندرس بشيء من التفصيل بعض النقاط الأساسية في تصويره :

* * *

لمحة عن نشاط الفقهاء الأوائل في القرنين الأول والثاني حسب تصوير شاخت

يقول : أصبح النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة نبيا مشرعا ولو أن سلطته لم تكن تشريعية فقد كانت للمؤمنين من الوجهة الدينية وللمنافقين من الوجهة السياسية^(٤٤) .

وكان الخلفاء الراشدون (٦٣٢ - ٦٦١ م) القادة السياسيين للأمة الإسلامية .. ولا يبدو أنهم استمدوا أحكامهم من مصدر أعلى .. وإنما عمل الخلفاء إلى حد كبير على أنهم مشرعون للأمة^(٤٥) .

الخلفاء الأوائل لم يعينوا القضاة .. وخطا الامويون خطوة هامة بتعيينهم القضاة الاسلاميين^(٤٦) . وبنهاية القرن الأول تقريبا (٧١٥ - ٧٢٠ م تقريبا) كان تعيين القضاة يذهب إلى الاخصائيين . وهؤلاء الاخصائيون الذين كان

يتم تعيين القضاة منهم باطراد - كانوا من الناس الاتقياء الذين دفعتهم رغبتهم في الدين إلى أن يخطوا الطريق للحياة الإسلامية وكان ذلك بمحض رغبتهم الانفرادية ^(٤٨) .

وحيث إن جماعة هؤلاء الاتقياء المتخصصين كانت قد نمت نموًا متزايدًا في عددهم وتماسك بعضهم مع بعض، فقد تحولت وتطورت إلى «المدارس الفقهية القديمة»، وكان ذلك في العقود الأولى من القرن الثاني ^(٤٩) .

وكان هناك توافق بين هذه المدارس الفقهية القديمة في نظريتها القانونية الأساسية. والنقطة المركزية في هذا القانون الأساسي هي «العمل» أو «الأمر المجتمع عليه» في المدرسة الفقهية الذي كان يعرض من قبل الممثلين الرسميين لتلك المدارس الفقهية والذي كان يتمثل في نظرياتهم المستديرة الثابتة. وهذا القانون الأساسي كان يقدم نفسه في إطارين :

١ - استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها .

٢ - وإطار متزامن ومتواتر .

في الإطار الأول، وهو استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها يظهر هذا القانون في لبادة « السنة » أو « العمل » ^(٥٠) .

وفكرة الاستمرار الموروث في تصور «السنة» والعمل المثالي، مع الحاجة إلى إيجاد بعض المسوغات النظرية لما كان متبعًا حتى الآن بكونها آراء الأكثرية لمثلي المدارس الفقهية ، والتي ترجع إلى أوائل عقود القرن الثاني ، قادت تلك الجماعة المتخصصة إلى نسبة ذلك وأرجاعه إلى فترة زمنية متقدمة - وهذا ما نعنيه بقولنا « الأمر المجتمع عليه » في المدارس الفقهية - ونسبته إلى بعض الشخصيات الكبيرة في الماضي .

وكان الكوفيون سباقين في نسبة نظرياتهم إلى إبراهيم النخعي . وتبعهم في ذلك المدنيون فيما بعد في هذا المجال ^(٥١) .

وعملية قذف الآراء إلى الماضي لايجاد أساس نظري للفقه الإسلامي .. لم تتوقف على شخصيات متأخرة نسبيًا، بل توغل العلماء في نسبتها إلى الماضي أكثر فأكثر حتى وصلوا إلى نقطة بداية الإسلام في الكوفة حيث أشرك ابن مسعود في هذا العمل .. ^(٥٢)

أما حركة المحدثين .. في القرن الثاني، فهي في الواقع نتيجة طبيعية لاستمرار حركة المعارضة للمدارس الفقهية القديمة، والتي كانت متأثرة بالدين والأخلاق ^(٥٣) والفكرة الرئيسية التي كانت عند المحدثين هي أن الأحاديث - المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وسلم - يجب أن تغلب على سنن المدارس الفقهية ولهذا الغرض

اخترع المحدثون بيانات مفصلة أو أحاديث وادعوا أنها من مرئيات أو من مسموعات أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأنها وصلت إلينا شفهيًا بأسانيد غير منقطعة وعن طريق رواة موثوقين. ومن الصعوبة بمكان أن نعتبر أي حديث منها خاصة فيما يتعلق بالأحاديث الفقهية صحيحًا موثوقًا به^(٥٤)

وكافة المدارس الفقهية قد قامت بمعارضات شديدة ضد هذا العنصر الجديد الغريب المشوش غير الصافي الذي يدعى أن مصدره وأصله يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم.^(٥٥)

لذلك كان على أصحاب هذه الفكرة أن يتغلبوا على المعارضة الشديدة التي يشنها أصحاب المدارس الفقهية القديمة قبل الاعتراف بمكانتها من قبل تلك المدارس.^(٥٦) على كل كان واضحًا أنه عندما ناشد المحدثون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وقد صاغوا نظريتهم بمهارة، لابد أن ينتصروا في معركتهم ولم يكن لدى المدارس الفقهية القديمة أي خط دفاعي ضد هذا المد من السنة النبوية. وأحسن ما كان يمكن عمله لأصحاب المدارس القديمة هو التقليل من استيراد الأحاديث النبوية عن طريق التفسير وإدخال آرائهم الفقهية ومواقفهم الشخصية في أحاديث أخرى منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولو أن الفقهاء شاركوا المحدثين في وضع الحديث على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحيث نسبوا أقوالهم إليه إلا أنه كان هذا انتصارًا لمبدأ المحدثين.^(٥٧)

أما بالنسبة للأسانيد الموجودة في كتب السنة والتي تدل على اتصال الإسناد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا قيمة لها عند شاخت بل هو كذب محض. لأن الأحاديث النبوية بكاملها إن لم توجد إلا في القرنين الثاني والثالث فكيف يمكن أن نتصور وجود الأسانيد قبل وجود المتن؟ بل لابد أن توجد المتن من قبل ثم تظهر الأسانيد - لا العكس - .

يقول شاخت «إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .. وكانت الأسانيد كثيرًا ما لاتجد أقل اعتناء .. وأي حزب يريد نسبة رأيه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد»^(٥٨)

وفي ضوء إفادات شاخت سندرس ثلاث نقاط بشيء من التفصيل، وهي:

١ - المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة .

٢ - نمو الأحاديث الفقهية وذلك عن طريق نسبة الآراء الشخصية أو المدرسية

إلى الشخصيات القديمة الكبيرة بل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .
٣ - ظاهرة خلق الأسانيد اعتباطيا .

وبما أن هذه النقاط الثلاث مرتبط بعضها ببعض فخطأ منهجي واحد في البحث يسبب الخطأ بالتالي في كل النتائج المترتبة عليه .

أما شاخت فليس له خطأ منهجي واحد في هذا البحث، بل تتضاعف الأخطاء المنهجية، ومما يزيد الطين بلة أن منهجه الخاطيء عندما لا يوصله إلى النتيجة المطلوبة فإنه يبدأ باستنتاج ما يحلو له بغض النظر عن النص الذي جاء به. ولا يخاف أن يكذب في النقل ولا يفكر إطلاقا في المشاكل التي تنتج من نظرياته وعليه أن يحلها قبلما يتقدم في سبيله . فيجمع الأشياء المتناقضة في آن واحد ثم يستخرج النتيجة دون أن يحل التناقض في الصغرى والكبرى من دعاويه. وقيل أن أحدث بشيء من التفصيل أود أن تلقى نظرة على نظرياته في الإطار التاريخي .

* * *

دراسة نشأة المدارس الفقهية القديمة ونشأة حزب المعارضة لها في الإطار التاريخي، حسب ما وصفها شاخت في كتابه

شاخت: إنه لم يكن قد وجد الفقه الاسلامي في حياة الشعبي (المتوفي يقول ١١٠هـ)^(٥٩)

بينما نرى ما ألفه الفقهاء في حدود مائة وأربعين من الهجرة^(٦٠) يتضمن الاعتراف بالسنة النبوية وسلطانها ومكانتها العليا . وآراء فقيه الرأي أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه في صدد السنة النبوية معروفة ومشهورة^(٦١) وقد مات رحمه الله في سنة مائة وخمسين من الهجرة. على كل في ضوء هذه المعلومات التاريخية يبقى لدينا ثلاثون عاما فقط لحدوث الأمور التالية :-

- ١ - ولادة المدارس الفقهية القديمة .
- ٢ - تطور هذه المدارس ونشأة فكرة الاجماع في داخل المدرسة .
- ٣ - نسبة أقاويلهم إلى شخصيات كبيرة من الماضي كعمل العراقيين في نسبة أقاويلهم إلى ابراهيم النخعي .
- ٤ - تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات أكثر قدما، كمسروق مثلا .
- ٥ - تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات قديمة جدا كابن مسعود مثلا .
- ٦ - تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم كمحاولة نهائية في هذا المجال .

- ٧ - ولادة حزب المعارضة وهم المحدثون .
- ٨ - وضعهم الأحاديث مفصلة، عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وأفعاله وكذلك سير الصحابة وأقوالهم وأفعالهم .
- ٩ - خصومتهم وصراعهم مع المدارس الفقهية القديمة .
- ١٠ - انهزام تلك المدارس الفقهية القديمة ورسوخ سلطة السنة النبوية .

وعلينا ألا ننسى أن حزب المعارضة لا يوجد عادة من أول يوم يوجد فيه الحزب المعارض، بل لابد أن يكون الحزب المعارض قد مضى على نشأته زمن كاف وخاصة إذا كان المجتمع لم يألف الحياة الحزبية من قبل .

ولذلك فإن مدة ثلاثين عاما، لوجود كافة هذه التطورات غير كافية بحال من الأحوال بل محال أن توجد هذه الأمور كلها في هذه السنين القليلة . لذلك إدعاء وجود حزب المعارضة Opposition Party كما يذكر لنا شاخت أمر خيالي لا يمت إلى دنيا الواقع بشيء . والقول بمعاداة الفقهاء للسنة النبوية، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضوعة، ونشوء الصراع بين المدارس الفقهية القديمة وأهل الحديث من نتاج تخيل عقلية غربية أو مستغربة غريبة عن فهم المجتمع الاسلامي .

* * *

المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة :

ذكر البروفسور شاخت في هذا المجال أمثلة من المدرسة المدنية والعراقية والسورية التي - في نظره - تبرهن هذه الدعوى . وأبين رأبي مجملًا ثم أناقشه مفصلاً في بعض الأمثلة .

التناقضات في كلام شاخت :

يأتي شاخت بنظرية للوصول إلى الغاية التي يريدها، ولا تكون تلك النظرية وليدة استقراء وبحث؛ بل إنه يضع الهدف أولاً ثم يخطط البحث بحيث يوصله إلى ذلك الهدف المنشود . ولكنه مجرد ما إن يتخطى تلك المرحلة ينسى أو يتناسى ما صاغه من النظريات فيأتي بكلام متناقض لأنه في حاجة إلى شيء آخر لا يصل إليه إلا بنظرية متناقضة . ولا يفكر قط كيف يجمع بين النقيضين، المهم هو الوصول إلى الهدف المنشود وعلى سبيل المثال :

يخبرنا أن كافة المدارس الفقهية القديمة فضلا عن أهل الكلام، قاومت بشدة

السنة النبوية - كعنصر جديد دُخِل في مجال فقهِهم^(١٢) .

ثم يتحدث في محل آخر عن طريقة اثبات الوضع وتاريخه للأحاديث الفقهية، فيقول : «أحسن طريق لاثبات أن حديثاً ما لم يكن له ثمة وجود في فترة ما، هو إثبات أن الفقهاء لم يستعملوه في مناقشتهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لابد منه إن كان الحديث موجوداً»^(١٣)

لا أريد أن أدخل في النقاش هنا بأنه كيف لنا أن نجزم أن الفقهاء لم يستعملوا الحديث الفلاني في مناقشتهم، وهل من الضروري أن يذكر الرجل كل أدلته في المناقشة وغيرها من التساؤلات، لكن لنا أن نتساءل هنا : كيف نقبل كلام شاخ المتناقض؟ لأنه إن كانت هناك مقاومة شديدة فلا يمكننا أن نتوقع ذكر الأحاديث مطلقاً وإن كان الأمر لابد منه فلا يمكن أن تكون هناك مقاومة ضد الأحاديث النبوية فعليه أن يختار أحد الشقين أما الجمع بينهما فغير ممكن .

مثال آخر :

يذكر شاخ أن أحد مظاهر مقاومة السنة النبوية عند المدارس الفقهية القديمة هو الاعتماد على الآثار لا على الأحاديث النبوية. ثم يقدم لنا الإحصائيات التالية :

موطأ	موطأ	آثار	آثار	
الإمام مالك	الشيبياني	أبي يوسف	الشيبياني	
٨٢٢٠	٤٢٩	١٨٩	١٣١	الأحاديث النبوية
٦١٣	٦٢٨	٣٧٢	٢٨٤	الأحاديث الموقوفة
٢٨٥	١١٢	٥٤٩	٥٥٠	الآثار عن التابعين
—	١٠	—	٦	الآثار عن المتأخرين ^(١٤)

إذن تعداد الأحاديث النبوية في موطأ الإمام مالك سنة ١٧٩ هـ يساوي تقريباً في الكمية آثار الصحابة والتابعين .

وفي موطأ الشيبياني سنة ١٨٩ هـ نجد الأحاديث النبوية في الكمية نصف آثار الصحابة والتابعين . أما بالنسبة لآثار الشيبياني فالكمية ١ : ٥ وأما في آثار أبي يوسف فهي ٦ : ١ تقريباً. فإن كان وجود الآثار المروية عن الصحابة والتابعين بأعداد كبيرة يدل على قلة الاكتراث بالسنة النبوية فيمكن للمرء أن يستنتج أن أهمية السنة النبوية تضاعلت بل تلاشت في عهد الشيبياني مما كانت عليه في عهد مالك المتوفى ١٧٩ هـ، لأن الشيبياني مات بعد مالك رحمه الله بعشر سنين. لكن نجد أن الأحاديث النبوية والآثار يتساويان تقريباً بينما نجد في آثار الشيبياني الآثار المنقولة ستة أضعاف عن الأحاديث النبوية .

ولكن هذا مذهب خلاف ما يذهب اليه شاخت في ازدياد الضغط من قبل الحزب المعارض وهو حزب المحدثين على المدارس الفقهية القديمة ومن ثم استسلام تلك المدارس لها . ولذلك يقول :

إن أبا يوسف لكونه متأخرا عن أبي حنيفة تعرض لتأثير أشد منه في قبوله الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه . أما الشيباني فالأمر واضح عنده لأنه روى موطأ الامام مالك ، ثم نجد بعد كل حديث تقريبا يكرر قوله وبه نأخذ مثلا .

نحن هنا أمام أمرين متناقضين :

١ - إما ان وجود الآثار الموجودة في الكتب تشير إلى قلة الاكتراث بالسنة النبوية وعلى هذا يكون الشيباني أقل اكتراثا من أسلافه أبي يوسف ومالك .

٢ - أو القول بازدياد الضغط من حزب المعارضة - حزب المحدثين - واستسلام الفقهاء له استنتاج تفكير خيالي خصب ، إذ لا يمكن الجمع بينهما .

إذن يمكننا ان نلخص القول ان شاخت في بحث مواقف المدارس الفقهية القديمة عن السنة النبوية رفض اقرار تلك المدارس بايمانهم بصدارة السنة النبوية في مجال التشريع ، كما رفض قبولهم العمل واقرارهم القول المذكور مئات المرات في كتبهم بأنهم أخذوا تلك السنة النبوية كما رفض كلام الشافعي في خصومهم بأنهم يتفقون معه في مكانة السنة النبوية . لكنه قبل اعتراض الشافعي على هؤلاء بأنهم تركوا عدة أحاديث هنا وهناك والتي لا تمثل نسبة تذكر بالنسبة لما قبله . قبل شاخت اعتراض الشافعي على هؤلاء على الرغم من أنه اتهم الشافعي بعدم الأمانة العلمية وسوء الفهم . لكن مادام اعتراض الشافعي يحقق الهدف فلا مانع من قبول اعتراضه ومسامحته وغفران تلك «الأخطاء» التي أشار إليها شاخت ولومؤقتا ، ثم محاسبته مرة أخرى عندما يرى أن «محاسبته» هي التي تحقق الهدف .

لكن شاخت لم يكن منهجيا حتى في قبوله اعتراضات الشافعي . لأن ما ذكره الشافعي من رفض هؤلاء السنة النبوية لا يمثل ١٪ مما قبل هؤلاء من السنة النبوية وعملوا بها . لكن الذي حصل أن شاخت قد أخذ بتلك القضايا ١٪ من الأصل ومدها حتى تحولت الى ١٠٠٪ وكأنه يرى أن الأصفار على اليمين لقيمة لها لذلك لا مانع من زيادة صفرين لاغير .

الأخطاء المنهجية في بحث شاخت :

ويلاحظ المرء هنا انه ارتكب أخطاء منهجية في كل خطوة من خطواته في هذا البحث .

١ - لمعرفة موقف رجل ما من قضية ما أو لمعرفة عقيدته أو منهجه يجب على المرء أن يسأل صاحب الشأن نفسه، وقوله كاف لمعرفة موقفه .

وإذا أردنا أن نتحقق من مدى صدق قوله والتزامه بما أخبر عن موقفه، ماعليتنا إلا أن نطبق قوله على عمله .

أما البروفسور شاخنت فله منهج لا يمت إلى ميدان العلم بصلة. ففي بحثه عن موقف تلك المدارس الفقهية من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأنهم ملزمون بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية بحيث أنهم ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما أنه يتجاهل ٩٩٪ من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويأخذ اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة ما خالف السنة النبوية في المسألة الفلانية. ويأخذ هذه الجزئية الضئيلة التي لا تمثل ١٪ - وهي اعتراض من قبل الخصوم - ثم يعمم النتيجة فيحولها إلى مائة بالمائة .

ومن ناحية أخرى يلتقط شاخنت بعض الأمثلة - ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه - من مالك ثم يعمم تلك النتيجة على كافة المدنيين كأنه لم يكن في المدينة غير مالك، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما .

وفي قضية العراق، المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من مدرسة الأحناف ثم لا يعمم على الكوفة فقط بل يعمم على العراق بأكملها وهكذا يفعل مع الأوزاعي .

على كل أود أن آتي ببعض الأمثلة لتوضيح منهجه ومن ثم إثبات ماقلت إن منهجه لا يمت إلى العلم بصلة .

* * *

موقف المعتزلة من السنة النبوية :

يذكر شاخنت الفتنتين من أصحاب المدارس الفقهية اللتين كانتا ضد السنة النبوية إحداهما متطرفة في ردها والأخرى معتدلة فيه ويسمي المتطرفين في خصومة السنة بالمعتزلة، ضارباً بذلك عرض الحائط مايقوله المعتزلة بأنفسهم على سبيل المثال : يذكر الخياط المعتزلي في كتابه - الذي ألفه قبل ٣٠٠هـ - «الانتصار»

عددا من النقول من كبار المعتزلة من القرن الثاني والثالث [انظر ص ٦٨، ٧٥، ١١٨] مفادها الالتزام بالسنة النبوية كما نجد قائمة طويلة عند ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتزلة والتي تتضمن أسماء كبار المعتزلة من المحدثين، [انظر ص ١٣٣ - ١٤٠] ولو أن هناك شكاً في بعض الأسماء من القائمة، لكنه رغم ذلك يبقى منهم عدد لا بأس به من المحدثين [فيرفض شاخت كل هذا ويقول : «إن هذا لا يمثل موقف المعتزلة القديم»^(١٥)

ومما لاشك فيه أن شاخت نفسه لم يقابل القدماء من المعتزلة ولكنه يبني موقفه على كلام ابن قتيبة - وهو خصم للمعتزلة - المتوفى سنة ٢٧٦هـ والذي يشير إلى موقف معارض لبعض المعتزلة من أهل الكلام . ولكن أي منطق هذا ؟ على كل هذا المنطق ليس بغريب من عالم الاستشراق . (لقد رفض المستشرق منجانا أن يكون القرآن الكريم مكتوباً في القرن الأول لأن يوحنا الدمشقي المسيحي - خصم المسلمين في سوريا في أواخر القرن الأول الهجري - لم يذكر أن لدى المسلمين كتاباً !!)

٢ - أما الطبقة المعتدلة لمعارض السنة النبوية فتتمثل في أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مدرسة المدينة والمدرسة السورية والمدرسة العراقية . ونلاحظ هنا أن شاخت سيعتمد في اتهام هؤلاء بمعارضة السنة النبوية ومعاندتها بناء على ما يفهمه من كتابات الشافعي رحمه الله ضد أصحاب تلك المدارس وفي معرض الرد عليهم .

وقبل أن أذكر منهجه وأدلته أريد أن أبين منزلة الشافعي في نظر شاخت وهو قول مرفوض . يقول شاخت عن الإمام الشافعي رحمه الله :

« إنه كثيراً ما يحرف في أصول العراقيين ومبادئهم »
« وأنه كثيراً ما يحرف في أصول المدنيين ومبادئهم » ويعطينا ثلاثين أو أربعين مثالا لهذا الاتهام^(١٦)

و « أنه يزيد من عنده في كلام الخصوم » ويعطينا عدة أمثلة من ذلك^(١٧)

ويسرد لنا شاخت عدة من الأمثلة مبينا عدم موضوعية الشافعي في المسائل العلمية . فإن كان الشافعي بهذه المثابة في نظر شاخت إذن لا يجوز له الاعتماد على كلام الشافعي عندما يعترض الشافعي على مخالفه . لكنه يعتمد اعتماداً كلياً على الشافعي ثم يقبل أو يرفض كلامه حسبما يحلوه دون أي مبرر منطقي .

* * *

موقف العراقيين من السنة النبوية :

أينا من قبل دعوى شاخت في ترجيح آثار الصحابة على السنة النبوية وهو مظهر - في رأيه - من مظاهر العداء للسنة النبوية . وهو يقول متحدثاً عن مواقف العراقيين العدائية للسنة النبوية : « إن من منهج العراقيين إنزال السنة النبوية بالمنزلة الثانية مقارنة بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة » . وهذا واضح من كتابات الشافعي . ويستدل على ذلك فيقول : قال الشافعي رحمه الله : وهم يزعمون أنهم لا يخالفون الواحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقد خالفوا حكم عمر ويزعمون أنهم لا يقبلون من أحد ترك القياس وقد تركوه وقالوا فيه قولاً متناقضاً^(٦٨)

أولاً : كيف يعتمد شاخت على كلام الشافعي في رده على أبي حنيفة وقد قال شاخت مقاله عن عدم الأمانة العلمية عند الشافعي . وأي منهج بحث هذا .

لم لا يعتمد على كلام العراقيين مباشرة : « لاجبة في أحد مع النبي صلى الله عليه وسلم »

(انظر الحجة على أهل المدينة للشيباني ١ : ٤٥ ، ٢٠٤ ، الأم للشافعي ٧ : ٢٩٢ ، أيضاً الخراج لأبي يوسف ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٦ ، ٨٩)

ثم أين يفهم من هذا النص أنهم - أي العراقيين - يفضلون آثار الصحابة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم ؟ لأن البحث في قول الأحناف بأنهم لا يخالفون أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا صلة بهذا القول بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . لقد كان على شاخت لاثبات هذه النقطة أن يثبت بالاحصائية بأن أبا حنيفة وأصحابه خالفوا السنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية مع علمهم بوجود السنة النبوية التي تعارضها آراؤهم معتمدين في ذلك على آثار الصحابة وبدون ذلك خبط القطار .

* * *

موقف المدنيين من السنة النبوية :

يتكلم شاخت عن المدنيين فيقول إنهم استعملوا السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام لكنهم تجاهلوا في أحوال كثيرة .

فاذا نظرنا الى موطأ الامام مالك نجد أنه يشتمل على ٨٢٢ حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا العدد الضخم فقد ترك مالك ثلاثة أحاديث منها (انظر) .

الموطأ ٣٨٧، ٤٨٦، ٦١٧) وقد روى ٦١٣ أثرا عن الصحابة وقد ترك منه عشرة فقط (انظر الموطأ ص ٨٦، ١٢٥، ٢٠٦، ٣٩٦، ٤٤٩، ٤٧٢، ٦٠٨، ٧٤٨، ٨٢٦، ٨٥١) لأدري إذن كيف يجوز للمرء أن يقول إن المدنيين كانوا يتركون أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مهمة غالبا *often neglected* في حالات كثيرة، اذا تركوا ثلاثة أحاديث من ٨٢٢، مع ما لهم من المسوغات .

ينقل الامام مالك في الموطأ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «تركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»^(٦٩)

ولكن شاخت لا يرتضى بهذا الحديث ويقول : على كل الاعتماد على السنة في البحوث الفقهية ليس من منهج المدنيين بل كان المدنيون قبل الشافعي بجيل، يعتمدون على العمل ويبنون عليه استدلالاتهم^(٧٠) .

* * *

شاخت متخصص في قراءة هواه في كتابات الآخرين :

وقد ذكرنا من قبل ان شاخت يقسم الذين كانوا يعارضون السنة النبوية قسمين :-

- ١ - الفئة المتطرفة .
- ٢ - الفئة المعتدلة .

ويقصد بالفئة المعتدلة أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مثل مدرسة المدينة، ومدرسة الكوفة والتي يسميها مدرسة العراقيين ومدرسة الأوزاعي أو مدرسة الشاميين^(٧١) .

وقد ذكر من مظاهر محاربة تلك المدارس السنة النبوية اعتمادهم على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويعتمد في هذا الاستنتاج على مقاله صالح بن كيسان^(٧٢) . والنص هو هكذا . قال معمر: أخبرني صالح بن كيسان قال : «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن . قال : وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم قال : نكتب ما جاء عن الصحابة فانه سنة، قال، قلت : إنه ليس بسنة فلا نكتبه . قال، فكتب ولم اكتب فانجح وضيعت»^(٧٣) .

لأدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة كانوا يفضلون آثار الصحابة على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبهذه الطريقة الملتوية كانوا يحاربون سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أولا : اتفاق الزهري وصالح بن كيسان على الكتابة عما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سنة .

ثانيا : عدم قبول صالح بن كيسان لفكرة الزهري عن أهمية آثار الصحابة .

ثالثا : نجاح الزهري أكثر من صالح بن كيسان في مجال العلم .

ولم يكن السبب هو محاربة السنة النبوية بل كتاجر لديه متجر أكبر وبضائع متنوعة لاريب انه يتفوق على من كانت بضاعته من نوع واحد ولو كان جيدا . ويجب أن نلاحظ هنا قضية أخرى لها خطورتها في هذا المجال .

هذا النص الذي حاول شاخت ان يستنتج منه ما شاء أن يستنتج لابد أن يكون صحيحا عنده وإلا فما جازله الاعتماد عليه .

وإن كان الأمر كذلك فهذا النص يرجع في إطاره التاريخي إلى الربع الثالث من القرن الأول (لأن الزهري ولد في بداية خمسينات هذا القرن الأول . انظر تهذيب التهذيب) فإن كان في ذلك الوقت دون صالح بن كيسان والزهري ماجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح أن يقول : إن الأحاديث كلها وضعت في القرنين الثاني والثالث ؟

* * *

شاخت ونظريته «نمو الأحاديث الفقهية، في عهد التدوين»

بما أن البروفسور شاخت يذهب الى أنه لا يوجد حديث واحد فقهي صحيح بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد أوجد منهجا يرى أننا باتباعه نستطيع تحديد الزمن الذي وضع فيه حديث ما . وقد خصص لهذا البحث بابا بكامله .

يقول شاخت : « وأحسن طريق لاثبات أن حديثا ما لم يكن موجودا في الوقت الفلاني هو إثبات أن الحديث المشار إليه لم يستعمل بين الفقهاء في مناقشتهم العلمية . إذ لو كان ذلك الحديث موجودا لكانت الإشارة إليه أمرا ضروريا » (٧٤)

وفي الواقع قبل أن نناقشه بالتفصيل نرى هناك عدة ملاحظات ربما تكون صالحة بذاتها وكافية لإبطال هذه النظرية .

أولاً : التناقض في الكلام :

قبل كل شيء، نرى أن شاخت يدلي بآراء متناقضة، ويبيّن على كل منها في محله حكماً مستقلاً. فهو الذي يقول : إن الإشارة إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الشافعي بجيلين كان أمراً استثنائياً^(٧٥) - أو بمعنى آخر كان أمراً شاذاً . ثم يقول : لقد قاومت المدارس الفقهية القديمة كافة الأحاديث النبوية في بادئ الأمر مقاومة شديدة، لأنها كانت عنصراً أجنبياً يشوش على منهج المدارس الفقهية القديمة .

فإذا كان الامر كما ذكرلنا البروفسور شاخت أولاً، فما الذي كان يحتم على أصحاب المدارس الفقهية ان يذكروا الأحاديث في مناقشتهم إن كانت موجودة ؟ إما أن يكون إدعاؤه الأول وما نسب إلى أصحاب المدارس الفقهية القديمة غير صحيح ومجانبا للواقع، وإما أن يكون هذا الباب بكامله لا يستحق الاهتمام لأنه بني على فروض خاطئة .

ثانياً : الكذب :

والذي يلاحظ في الأمثلة التي ذكرها عن فقهاء المدرستين العراقية والسورية ونسبة أقاويلهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها أمثلة كاذبة كما يتبين بعد قليل . وإذا كان المرء يكذب فكذبه هو المنهج ولا تنفع المناقشة ولا الدليل .

لكن قبل أن أبدأ بمناقشة المنهج أحب أن أذكر القراء عن موقف الدولة العباسية من الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن .

... حدثنا حنبل قال : سمعت ابن عمي عبد الله بن حنبل قال : قلت لأبي عبد الله، في الحبس، الى أي شيء دعيتم ؟ قال : دعينا الى الكفر بالله . قال أبو عبد الله : حتى اذا كان ذاك وانقطع ابن أبي داود، وأصحابه، نحاني وخلصاني، وبعد الرحمن فقال : يا أحمد، إني عليك مشفق فأجبنني والله لو ددت أني لم أكن عرفتك يا أحمد، الله الله في دمك ونفسك، إني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني، فأجبنني قلت : يا أمير المؤمنين، ما أعطوني شيئاً من كتاب الله ولا من سنة رسول الله . فلما كان في آخر ذلك . قال لي : لعنك الله، لقد طمعت فيك ان تجيبيني ثم قال : خذوه، خلعوه، واسحبوه . قال : فأخذت ثم خلعت، ثم قال : العقابين والأسياط، فجيء بعقابين وأسياط^(٧٦)

فإن كان وضع الحديث ميسورا دون أن يكشف أمره كما يزعم شاخت لما اضطرت الخليفة العباسي إلى الاضطهاد وعنده جيش من العلماء والقضاة و «أهل الكلام» وأساطين المعتزلة كافة . لقد عجز هؤلاء كلهم عن إثبات حديث واحد مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم يخدم قضيتهم في قصة خلق القرآن ، وهذا لدليل صارخ بأنه ماكان من الممكن وضع الحديث دون كشف زيفه في نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذه الحقيقة التاريخية وحدها كافية لهدم كل دعوى شاخت إلا أننا سندرس بالتفصيل دعاواه .

ثالثا : الأخطاء المنهجية :

الأخطاء المنهجية في هذا البحث فهي كثيرة . من منهجه أنه يبحث حديثا ما أما في موضوع ما في كتاب أقدم تأليفا أو بالأحرى تقدمت وفاة مؤلفه ، فإذا لم يجده ثم وجده في مصدر آخر متأخر عنه قليلا فيحدد أنه قد تم وضع ذلك الحديث فيما بين هاتين الفترتين .

وهذا المنهج كان من الممكن قبوله إذا كان من الممكن القول بأن كافة الباحثين يعرفون كل الأحاديث المتداولة في أزمنتهم .

ثم القول بأن ماكانوا يعرفون من الأحاديث قد دونوه كله في الكتب ولم يتركوا شيئا .

ثم إن كل ماكتب هؤلاء من الكتب فهي في أيدينا ولم يفقد منها شيء . وكل شق من هذه الادعاءات الثلاثة مستحيل الإثبات وباطل ومخالف لما هو ملموس في واقع الحياة . لأننا نعرف أن الباحث كثيرا مايلجأ إلى الاختصار ولا يذكر كافة أدلته أو أنه لا يتذكر كافة أدلته عند الكتابة .

وما ألفه القدماء من الكتب بأغلبها أصبحت في حكم العدم . كما هو معلوم لكل من يراجع الفهرست لابن النديم وكتبا أخرى في الموضوع .

ادعى شاخت أنه ذكر سبعة وأربعين مثالا من الأحاديث الفقهية القانونية المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المجال لاثبات نظريته^(٧٧)

لقد درست أربعاً وعشرين قضية من تلك الأحاديث المشار إليها في كتابي :

فتبين أنه ذكر ثمانية أحاديث فقهية قانونية فقط من أربعة وعشرين حديثا (٤، ٦، ٧، ١٠، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٤) وستة أحاديث منها ليست مروية عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي الربع، وثلاثة عشر حديثاً منها تتعلق بالعبادات وليست أحاديث فقهية أي قانونية في مفهوم شاخت . وهذا وحده كاف للدلالة على أن ماخط شاخت لنفسه من المنهج خاطيء حتى هذا المنهج لم يسعفه فحشد مواد ثلاثة أضعاف من غير جنس مادعاء . لكنه لم يكن وقيا لا لمنهجه الخاطيء ولا لمواده غير الصحيحة ليصل إلى النتائج التي يرغب فيها، فبدأ يتخبط يمينا وشمالا وبدأ يستخرج النتائج كما يحلوه . وسنرى ذلك في الأمثلة القادمة .

مناقشة أمثلة شاخت بشأن «النمو في الأحاديث الفقهية» .

المثال الأول :

يقول شاخت : إن الأمثلة التي جمعت في هذا الفصل اختيرت خاصة في ضوء ماوضحنا - بأنه أحسن طريق لاثبات الوضع في الحديث «وتحديد تاريخه» . وهو إثبات أن ذلك الحديث لم يستعمل في المناقشات الفقهية من قبل الفقهاء ، حيث كان ذكره ضروريا إن كان موجودا من قبل - والأمثلة التي نذكرها، في عدد منها يصرح صاحب الشأن أو مخالفه بأنه لايعلم حديثا في الموضوع المتكلم فيه، سوى ماذكره من الأحاديث . وهذا النوع من الاستنتاج السكوتي يزداد دعما وتأييدا بما جاء في كتاب الأم^(٧٨) حيث يقول الشيباني : «(المسألة كذا) إلا أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له وليس عندهم في هذا أثر يفرقون بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم» .

ويقول شاخت معلقا على هذا الكلام: «يمكننا أن نفترض بكل طمأنينة بأن الأحاديث الفقهية التي نبحت عنها كانت قد استعملت في المناقشات المذهبية حالما وضعت للتداول من قبل الجماعة الذين كان مذهبهم يناصره ذلك الحديث»^(٧٩)

وقبل بدء المناقشة مع شاخت أرى لزاما علي أن أنقل الكلام من الأم بكامله :

« قال أبوحنيفة : كل شيء يصاب به العبد من يد أورجل ... فهو من قيمته على مقدار ذلك .. وقال أهل المدينة : في موضحة العبد نصف عشر ثمنه .. فوافقوا أبا حنيفة في هذه الخصال الأربع ، وقالوا فيما سوى ذلك مانقص من ثمنه. قال محمد بن الحسن : كيف جاز لأهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له. وليس عندهم في هذا أثر يفرقون به بين هذه الأشياء . فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم، فإذا لم يكن هذا فينبغي الانصاف، فاما ان يكون هذا على ما قال أبوحنيفة ... »^(٨٠)

المنافشة :

أول شيء يلاحظ المرء في نقاش الشيعاني للمدنيين بأنه لا يوجد في الكلام كله أية إشارة إلى القرآن الكريم أو سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أثر من آثار الصحابة والتابعين . والمسألة من أولها إلى آخرها تتعلق بأراء أبي حنيفة الاجتهادية حول دفع التعويضات لعبد مصاب . وقد وافق أهل المدينة أبا حنيفة رحمه الله في بعض الحالات، بينما اختلفوا معه في حالات أخرى .

ومن عجائب القول وغرائب الفهم أن يستدل شاخت على وضع الحديث بل ويحدد وقت وضعه، بينما لا يوجد أدنى إشارة إلى حديث ما، لامن قريب ولا من بعيد . وهذا أول مثال ذكره شاخت - وربما أقواها في نظره - لإثبات نظريته .

المثال الثاني :

« الأحاديث الموضوعة فيما بين ابراهيم النخعي وحماد » .

قال شاخت : أبو حنيفة وحماد و ابراهيم وابن مسعود لم يفعلوا بعض الأشياء .. لكن هناك حديثاً في تحبيذ ذلك العمل، وهو موجه ضد اتجاه ابن مسعود . ونجد الحديث نفسه باسناد عراقي آخرفي كتاب الأم .^(٨١)

على كل حال لا يبدو للقارئ ما دليل وضع ذلك الحديث فيما بين ابراهيم النخعي وحماد؟ والمسألة تتعلق بسجدة التلاوة في سورة ص . ونقل عن ابن مسعود أنه لم يسجد . بينما هناك رواية أخرى رواها أبو حنيفة عن حماد عن عبد الكريم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد بعد تلاوة سورة ص.^(٨٢)

ورواية أخرى عن «ابن عيينة عن أيوب عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سجدها»^(٨٣) .

ورواية أخرى عن طريق عمر عن أبيه عن ابن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سجد في سورة ص^(٨٤)

فهناك عدة روايات تخالف مذهب اليه ابن مسعود . ويمكننا أن نضع الملاحظات التالية على استنتاج شاخت .

أولاً : عنوان شاخت «الوضع في الأحاديث الحقوقية» بينما هذا الحديث يتعلق بالعبادات فلا يحسن إيرادها في هذا المجال . ولو أننا لانفرق بين الأحاديث الخاصة بالعبادات والمعاملات . لكن هذا القول حسب تفريق شاخت نفسه .
ثانياً : يجب إثبات أنه من المستحيل أن تفوت ابن مسعود سنة ما ؟

ثالثاً : اذا كان الحديث وضع في العراق معارضا لاتجاه ابن مسعود، فكيف تمكن العراقيون من استمالة ابن عيينة المكي ليضع حديثا لمصلحة العراقيين؟؟

رابعا : ماهي الأدلة على كون ابن عيينة أو أيوب وحماد من الوضاعين؟؟
خامسا : هذا الحديث والأحاديث المماثلة الأخرى توجه ضربة قاضية إلى نظرية شاخت، لأنه يقول : إن الكوفيين أو العراقيين كانوا يستعملون اسم ابن مسعود لوضع آرائهم الفقهية في قمه .

وكان ابن مسعود والنخعي - حسب ادعاء شاخت - شعارين لآراء مدرسة الكوفة الفقهية، ومن الواضح أن أبا حنيفة وحمادا هما من كبار أئمة مدرسة الكوفة الفقهية، فكيف يكون هؤلاء قد وضعوا آراءهم في قم ابن مسعود، ثم خالفوا ابن مسعود، ووضعوا روايات أخرى تعارض مسلك ابن مسعود؟؟ لم لم يضع هؤلاء آراءهم الايجابية في قم ابن مسعود؟؟ إذا كانوا وضعوا شيئا في قم ابن مسعود، ثم خالفوه، فمعنى هذا أنهم طعنوا في علمه، وأسأؤوا إلى سمعته، وأثبتوا جهله. واعتقد أن حمادا وإبراهيم وأبا حنيفة كانوا أذكى من ذلك، وأبعد من أن يقطعوا الغصن الذي عليه يرتكزون، ويهدمو الأساس الذي يعتمدون .

الرد على هذه التساؤلات يقول شاخت : كان حماد يروي الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وهي التي وضعت للتداول مؤخرا، وهذه الأحاديث التي جاءت من خارج دائرة المدرسة الفقهية القديمة، بعيدة عن الأمر المجمع عليه في تلك المدارس، ولذلك كانت كثيرا متعارضة آراء حماد نفسه. وفي الواقع ان هذه الأحاديث كانت نتيجة للضغط الهائل من قبل المحدثين على المدارس الفقهية القديمة^(٨٥) والتي اضطرت الى روايتها برغم مخالفتها .

لكن المسألة ليست بهذا اليسركما يصورها لنا شاخت .

أولا : لأنه حسب ادعاء شاخت: لم يوجد الفقه الاسلامي قبل سنة ١١٠هـ وعلى حسب قوله: لم توجد المدارس الفقهية القديمة الا بعد حلول القرن الثاني. ومات حماد - باتفاق المؤرخين - سنة ١٢٠هـ.^(٨٦) اذن لم يعيش حماد في القرن الثاني أكثر من عشرين عاما، ولم يعيش بعد بداية الفقه الاسلامي إلا أقل من عشر سنوات .

وهذه الفترة ربما كانت غير كافية لوضع الأسس للمدارس الفقهية القديمة فضلا عن وجود أية حركة معارضة من قبل المحدثين ضد تلك المدارس الفقهية المولودة حديثا، أو ربما غير المولودة إلى ذلك الوقت. لذلك فالحديث عن «الضغط

الهائل» من قبل المحدثين على المدارس القديمة أمر خيالي، لا يمكن وقوعه في واقع الحياة. وبالتالي نظرية ارتفاع الضغط الهائل من قبل المحدثين ضد المدارس الفقهية غير قابلة للقبول .

ثانيا : إذا كانت الآراء الموافقة من «حزب المعارضة» تعارض كثيرا من آراء حماد نفسه، فمن الذي كان يجبره أن ينسبها الى أئمة مدرسته ظلما وزورا إضعافا لمركزه ومركزهم ؟

كيف ومن كان قادرا على أن يخرج من لسانه أقوالا ضد مصلحته؟ وهل كان حماد كذابا لينسب القول إلى غير قائله؟ وهل كان مغفلا لينسب قول مخالفه إلى أئمة؟ وما الدليل على أنه كان يضع أقواله في أفواه الآخرين وينسبها إليهم ؟

يجيب شاخت ردا على هذا الاستفسار قائلا : «يرشدنا ابن سعد ٦ : ٢٢٢ إلى أن حمادا شبه نظرياته بآراء ابراهيم وكان يزورها باسمه» .

لكن ياترى هل هذا ماقاله ابن سعد عن حماد؟ أو مايمكن أن يستنتج مثل هذا من قوله؟

قال ابن سعد : قال : «جامع بن شداد : رأيت حمادا يكتب عند ابراهيم في ألواح» وقال عثمان البتي : «كان حماد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال عن غير ابراهيم أخطأ»^(٨٧)

يفهم من هذا أنه كان مفتيا وفقها جيدا، وكان يعرف شيئا كثيرا من آراء ابراهيم النخعي ويحفظها. أما إذا روى الأحاديث أونقل عن غير ابراهيم، فلم يكن متقنا، بل كان يخطئ حينذاك .

ولكن من أين يفهم أنه كان يضع آراءه تحت ستار اسم ابراهيم النخعي؟ وكما أخطأ شاخت هنا، أخطأ كذلك في قضية أخرى تتعلق بابراهيم .

يقول : الأحاديث المروية عن ابراهيم نادرا ماتتعلق بالعبادات بل تقع غالبيتها في الأمور الفقهية .^(٨٨)

ويبدو أن هذا الادعاء أيضا غير صحيح - لأنه - على سبيل المثال : الباب الأول - الموضوع - من آثار أبي يوسف يشتمل على ثلاثة وخمسين أثرا، منها تسعة وعشرون أثرا تروى عن طريق ابراهيم وحده، وهذا القدر كاف لبيان خطأ شاخت حتى في هذه الأمور اليسيرة .

المثال الثالث :

مثال آخر قدمه لنا البروفسور شاخت للوضع في الحديث :

يصرح شاخت تصريحاً عجيباً، فيقول : وجد العمل أول الأمر ، والحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وجد - أي وضع - فيما بعد ذلك، وهذا مصرح به في وضوح في المدونة ٤ : ٢٨ حيث يصوب ابن قاسم مذهب أهل المدينة نظرياً. ويقول : «قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقاً ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصحبه عمل (وهنا يذكر ابن قاسم بعض الأمثلة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة) لم تشتد ولم تقو عمل بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها، فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال...»^(٨٩)

ويعلق شاخت على هذا قائلاً : وهكذا يعارض المدنيون الحديث بالعمل. في الواقع هذا استنتاج غريب. ولنفترض أن الأمر هكذا فمن أين يثبت أن العمل وجد أولاً، ثم وضع الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم على غرارهِ ثانياً ؟

وفي واقع الأمر فإن مناقشة ابن القاسم كلها تركز على نقطتين، وفحواها أن هناك نوعين من الأحاديث .

النوع الأول من الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم يصحبها العمل المستمر في البيئة عصراً بعد عصر، والنوع الثاني من الأحاديث التي لم يصحبها العمل في المجتمع المدني، فإن وجد التعارض بين هذين النوعين من الروايات فالرواية التي يصحبها العمل هي التي ترجح . إذن ما صرح به شاخت وما استنتجه هو في الواقع نتاج خيال خصب غير مقيد بالنصوص .

المثال الرابع :

يقول شاخت : يعرف إبراهيم أن الدعاء على الأعداء السياسيين أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بفترة، وكان ذلك في عهد علي ومعاوية. ويؤكد هذا المعنى مشيراً إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر في الموضوع (انظر آثار أبي يوسف ٣٤٩ - ٣٥٢) إذن الحديث الذي يذكر قنوت النبي صلى الله عليه وسلم ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لا بد وأنه قد وجد بعد إبراهيم^(٩٠)

وننقل رواية ابراهيم النخعي قبل المناقشة من كتاب الآثار لأبي يوسف .

أبوحنيفة - حماد - ابراهيم - إن النبي لم يقنت في الفجر إلا شهرا واحدا (٣٤٩)
أبوحنيفة - حماد - ابراهيم - علقمة - عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله
(٣٥٠)

أبوحنيفة - حماد - ابراهيم - أن ابا بكر لم يقنت (٣٥١)
أبوحنيفة - حماد - ابراهيم - أن عليا قنت يدعو على معاوية حين حاربه (٣٥٢)

نجد هناك حديثا واحدا عن قنوت النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد متصل
وحديثا آخر مرسلا، وبعد وجود هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة لاندري كيف يجرؤ
شاخت على أن يدعي دعواه السابقة .

المثال الخامس :

شاخت يضع عنوانا ب : وضع الحديث بين ابراهيم النخعي وأبي حنيفة .
فيقول : «حديث مخصوص لا يعرفه ابراهيم النخعي» (الآثار للشيباني ٢٢) يعرفه أبو
حنيفة دون إسناد (الآثار لأبي يوسف ٢٥١) وهو موجود في الموطأ ١ : ٢٧٥ والموطأ
للشيباني ١٢٢ والأم للشافعي ٧ : ١٧٢ وكتب الأحاديث الكلاسيكية الأخرى^(١١)

والحديث يتعلق بصفوف النساء في الصلاة. والنصوص المشار اليها كالتالي :-

١ - « أخبرنا مالك حدثنا اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته
دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام فأكل ثم قال : قوموا فلنصل بكم .
قال أنس : فقمتم إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء، فقام
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فصفت أنا واليتيم وراءه والعجوز
وراءنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف » (موطأ الشيباني ص ١٢٢) .

٢ - « يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة قال بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى
برجل وصبي وامرأة خلف ذلك، صلى بهم جماعة » (الآثار لأبي يوسف / ٢٥١) .

٣ - « مالك عن اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة
دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام فأكل منه ثم قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم : قوموا فلأصل بكم. قال أنس فقمتم إلى حصير لنا قد اسود من
طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفت أنا
واليتيم وراءه والعجوز من وراءنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف^(١٢). وكذلك روى
الشافعي نحوه^(١٣)

فقد تجمعت في هذا المثال عدم منهجية شاخت مع تقلباته وتركه المبدأ الذي يضعه لبحثه فيختار في كل قضية مايساعده للوصول إلى النتيجة .

أولا : إننا رأينا أنه اتهم الأوائل بوضع أقاويلهم في فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء وضعوا أولم يضعوا لا أبحث هنا، ولكن قام شاخت هنا بوضع كلامه على لسان النخعي، إذ النخعي لم يذكر أنه لايعرف هذا الحديث . كل ما هنالك أن الشيباني لم يذكر هذا الحديث عن طريق النخعي في كتابه . ومن أين للمرء أن يزعم أن الشيباني أو أبي يوسف روى كل ما كان يرويه النخعي؟ هذا أمر محال قديما وحديثا .

ومن ناحية أخرى هل كل كتب أبي يوسف والشيباني في أيدينا أوفقدت كلها ولم يبق إلا النزر اليسير . وحتى ما هو موجود لم يطبع كله في عهد شاخت إذن فكيف نستطيع القول حتى مجرد هذا الادعاء بأن الشيباني لم يذكر شيئا عن ابراهيم النخعي في هذا الموضوع، وهذا الادعاء ولو كان صحيحا لايسمن ولا يغني من الجوع .

ثانيا : من منهج شاخت أنه إذا لم يجد الحديث في مصدر متقدم ووجده في مصدر متأخر، عين (حدد) تاريخ الوضع بين هذين المصدرين . واننا نرى ان الحديث موجود بالإسناد الكامل عند مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ والذي هو أكبر من أبي يوسف والشيباني ما يقارب عشرين سنة وخمس وأربعين سنة على التوالي . فما دام الحديث موجودا في مرجع أقدم فلا يجوز له بناء على منهجه أن يقول بوضع الحديث بين كذا وكذا لأنه يخالف المنهج الذي وضعه هو .

ثالثا : بما أن هذا المنهج الذي وضعه لا يحقق هدفه فليلجأ الى حيلة أخرى فيضع الكلام كذبا على لسان النخعي ثم يقول إن الحديث عرفه أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠هـ دون إسناد كما ذكره أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ في كتابه . إن كان الأمر كذلك؛ فقد ذكر مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ في كتابه الرواية عن أنس بن مالك المتوفى سنة ٩٣هـ، إذن المراجع أقدم من أبي يوسف تذكر أن الحديث كان معروفا لأنس بن مالك واسحق بن عبد الله وجابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ كما ذكره الربيع بن حبيب الأزدي البصري في مسنده ص ٥٤ وهو أقدم موتا حتى من مالك بن أنس، فعندما تحول شاخت من منهج إلى آخر واعتمد على الكذب حتى في هذه الحالة ما أسعفه منهجه ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها إلا بتجاهل المعلومات الموجودة أمام عينه .

وإن كان الأمر كذلك فلا داعي للبحث وله أن يقول :

« هذا هو الحق لأنني أقول بذلك وكفى بذلك حجة » .

أعتقد أنه يكفي من هذا القدر من كتابات شاخنت لمعرفة منهجه في بحوثه إن كان هناك منهج .

وبقي علينا أن نلقي نظرة بعد قليل على منهجه في بحث الأسانيد .

المثال السادس :

لنسبة الأقاويل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، زورا . يقول شاخنت : كان الناس يزعمون بأن آراء أصحاب النبي كانت تتفق مع أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم . سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لأعرف فيها شيئا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع . فأعطى ابن مسعود رأيه بعد ذلك قال رجل من حلقته بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى بمثله في تلك الحالة . وقد فرح ابن مسعود بذلك فرحا شديدا بحيث اتفق رأيه بقضاء النبي صلى الله عليه وسلم^(٩٤)

ثم يذكر شاخنت في محل آخر : « بأننا رأينا أن رأي ابن مسعود كان يفرض بأنه يتفق مع قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٩٥) »

يلاحظ هنا أن النص يشير إلى حادثة يتيمة لعبد الله بن مسعود وقد عاش في ظل النبي صلى الله عليه وسلم، وفي تربيته وثقافته أكثر من عشرين عاما وهذه المدة كافية لصبغه في صبغة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد حياة وتلمذة طوال هذه المدة الطويلة يتفق رأيه بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم، في قضية واحدة. فما هو وجه الاستغراب ؟

فلتكن هذه الحادثة كذبا تُسبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي حادثة واحدة لابن مسعود في حياته التي امتدت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أكثر من ربع قرن. فكيف مدها شاخنت في هذه الجزئية لتستوعب حياة ابن مسعود بكاملها بل حياة عشرات الألوف من الصحابة .

المثال السابع :

يقول شاخنت متكلما عن الأوزاعي : « إن كل ما يجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا . وهو يتفق في صنيعة هذا مع العراقيين^(٩٦) »

وبعبارة صريحة إنه وضع تعامل المسلمين الموجود في عصره في فم النبي صلى الله عليه وسلم زورا وبهتانا .

واستند في هذا على كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» حيث ناقش أبو يوسف الأوزاعي في خمسين قضية تقريبا كان الأوزاعي قد اعترض فيها على أبي حنيفة من قبل .

الغريب في الأمر لم يتهم الأوزاعي بهذا الاتهام حتى خصمه أبو يوسف . وهنا نجد أن شاخت يلجأ إلى الكذب وينسب إلى الأوزاعي الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم زورا . والدليل على ذلك الكتاب نفسه . وهذا هو ملخص القضايا التي بحثها الأوزاعي^(١٧)

تسع قضايا يشير فيها الأوزاعي إلى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع المسلمين له فيما بعد، وهي :-
١، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٣، ٣١ .

عشر قضايا يشير فيها إلى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الإشارة إلى عمل المسلمين عليها فيما بعد، وهي :-
١٧، ٢٣، ٢٦، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٧ - ٥٠ .

ثلاثة أحاديث مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي :-
٢، ٢٠، ٣٨ .

قضية واحدة «مضت السنة» رقم ٣٧

عمل أبي بكر رقم ٢٨

نهى أبي بكر رقم ٢٩

عمل عمر رقم ٢٢

عمل علي بن أبي طالب رقم ٤٢

عمل عمر بن عبد العزيز رقم ٢٥

سنة من عمل المسلمين وقادتهم وهي : ٦، ٩، ١٤، ١٩، ٢٤، ٣٢

استنتاجان للأوزاعي من القرآن الكريم ١٦، ٢١

ثلاثة عشر اجتهادا للأوزاعي الشخصي وهي :

١١، ١٢، ١٥، ١٨، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٣ - ٤٦

لم يذكر شيئا في القضية رقم ٤٠ .

من هذه القائمة تتبين دقة الأوزاعي وأمانته في نسبة القول والعمل لأصحابه .

ففي قضايا يشير إلى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل من بعده وقضايا أخرى يشير إلى عمل الخلفاء والقادة ولا يشير إلى النبي صلى الله عليه وسلم وفي قضايا أخرى يشير إلى عمل المسلمين وحده .

والغريب في الأمر أن يتفق أبو يوسف مع الأوزاعي في صحة نسبة تلك الأقاويل في ثمانى عشرة قضية ويختلف معه في خمس قضايا .

وعلى الرغم من اتفاقه مع الأوزاعي في ثمانى عشرة قضية يختلف معه في الاستنتاج الفقهي منها في أغلب تلك القضايا .

ويتبين هنا أولاً كذب ادعاء شاخت بأن الأوزاعي كان ينسب كل ما وجدته في عهده من عمل المسلمين إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كما يعزز مركزه موافقة أبي يوسف له برغم مخالفته في الاستنتاج ، لأنهما ان كانا متفقين في الاستنتاج الفقهي كان من الممكن لشاخت أن يقول انهما اتفقا في الوضع لكنه لا يمكن اتفاقهما في الوضع لوجود المخالفة في الاستنتاج .

إذن منهجه في هذه النقطة الهامة هو الكذب، ويكفيه ذلك منهجا له. وما قيل عن شاخت في تهمته للسوريين يقال الشيء نفسه في تهمته للعراقيين .

شاخت والأسانيد في الأحاديث النبوية :

بما أن شاخت يرى أنه لا يوجد حديث فقهي واحد صحيح. وكل الأحاديث وضعت في القرنين الثاني والثالث وبما أن الأسانيد الموجودة في الأحاديث «تدعي» أكثرها أن الأخبار نقلت عن طريق الأشخاص الموثوقين والمتصلين بعضهم ببعض من عهد المؤلفين في القرن الثالث إلى النبي صلى الله عليه وسلم لذلك لابد أن يكون الجزء العلوي من الإسناد والمتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم كذبا محضا . يقول شاخت في هذا الصدد :

«إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .. وكانت الأسانيد كثيرا لاتجد أقل اعتناء. وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد»^(٩٨)

نجد في هذا المجال ان لدى شاخت عدة أخطاء منهجية أهمها أنه انتخب مادة علمية من كتب الفقه والحديث لا تصلح لدراسة الأسانيد . كمن يريد أن يعرف عقائد فرقة ما فعليه أن يرجع إلى الكتب المتخصصة لذلك الغرض أما إذا رجع إلى كتب الأدب والقصص والروايات فلن يحصل على بغيته بل يخرج بأفكار مشوشة.

والأمر الذي لا يرقى إليه الشك أنه كان من وظيفة المحدثين الاعتناء بالأسانيد والمتون والفروق بين مختلف الروايات - إن وجد - أما الفقهاء فكان همهم استنباط المسائل الفقهية . لذلك كثيرا ما كان الفقيه يكتفى بأدنى إشارة إلى الحديث، إذ يعرف تماما أن الحديث معروف لديه ولدى سامعه . وأما أصحاب السير والتواريخ فهم أبعد وأبعد عن مناهج المحدثين كما هو واضح من كتاباتهم .

كما أن المواد غير المناسبة التي اختارها شاخت لدراسة الأسانيد كافية للوصول إلى نتائج خاطئة . وعلى الرغم من ذلك فإن النماذج التي درسها شاخت لاتوصله إلى النتيجة المطلوبة لديه .

يقول : إن الأسانيد كانت تلصق اعتباطيا دون أدنى تفكير، وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الأسانيد حيث الاعتبارات الأخرى تستبعد أن يروى الموضوع عن طريق رجلين أو أكثر ويذكر شاخت بهذا الصدد ستة أمثلة ويذكر في بعض الأمثلة الأسماء فقط دون تحديد القضية بينما يذكر في البعض الآخر القضايا فمثلا يقول : انظر نافع وعبد الله بن دينار في الموطأ ٤ : ٢٠٤ واختلاف الحديث ١٤٩ وقبل أن نبدأ بدراسة الموضوع نلقي ضوءا بسيطا على نافع وعبد الله بن دينار . أما نافع فهو مولى ابن عمر، عاش في خدمة ابن عمر المتوفى سنة ٧٤هـ أكثر من ثلاثين سنة ومات بالمدينة في سنة ١١٧هـ . (تذكرة الحفاظ ١ : ٨٨، تهذيب التهذيب ١٠ : ٤١٤) . أما عبد الله بن دينار فكان أيضا مولى ابن عمر . ويقول اليعقوبي بأن عبد الله بن دينار كان من كبار فقهاء المدينة (تاريخ اليعقوبي ٢ : ٣٠٩) ويذكر البخاري أن عبد الله بن دينار روى عن ابن عمر (التاريخ الكبير ٣ / ١ : ٨١) وقد عاش عبد الله بن دينار ونافع معا - وهما موليان لابن عمر - بالمدينة أكثر من ستين عاما، لذلك ليس هناك ما يمنع من الناحية الواقعية أن يتعلما شيئا ما من مصدر واحد . هل هناك مشكلة في المادة العلمية نفسها بحيث كان من المتعذر أن يتعلمها أكثر من شخص؟ لا أظن ذلك . هذه هي النصوص :

«أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الضب فقال : لست بأكله ولا محرمه (الام ٧ : ١٤٩) ..

أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه (الام ٧ : ١٤٩) .

« مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر أن رجلا نادى رسول الله، فقال : يا رسول الله ماترني في الضب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لست بأكله ولا محرمه . (ط استئذان ١١) (٤ : ٣٦٩) الشيباني (٢٢٠) .

ومما لاشك فيه أن الضب كان ولا يزال يوجد في الجزيرة العربية . كما لا يختلف الانسان في أن الناس وأذواقهم تختلف في المأكّل والمشرب إذن ليست هناك استحالة في هذا الحديث من هذه الناحية .

إذن الاعتراض الوحيد في هذا المجال في نظر شاخنت ربما يكون أن مالكا رواه مرة فقال عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر .

ورواه مرة أخرى فقال عن نافع عن ابن عمر .

ويريد شاخنت أن يستنتج منه أن مالكا لم يكن دقيقا في تسمية مشايخه بل كما ادعى شاخنت أن الباحثين والمحدثين كانوا يلتقطون الأسماء حسبما يحلو لهم، كما هو واضح هنا - في نظره - من صنيع مالك .

وفي الحقيقة ليس الأمر هكذا .

لأننا نرى الحديث نفسه قد رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر^(٩٩)

وكذلك رواه جويرية بن أسماء^(١٠٠)

ويروي يحيى بن يحيى والشيباني والشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر . ويروي الشافعي أيضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر أيضا . كما يروي سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر . على كل كان اعتراض شاخنت على مالك بأنه نسب هذا القول مرة إلى نافع وفي وقت آخر إلى عبد الله بن دينار، الأمر الذي يدل على عدم الدقة واللامبالاة والتقاط الأسماء كما يحلو لهم في تلك الأيام .

ولكن المشكلة التي تصادفنا في قبول هذا الادعاء هي رواية ابن عيينة . فإذا كان مالك قد سمى عبد الله بن دينار هكذا، فكيف اختار ابن عيينة لنفسه مصدرا ثم اتفق هؤلاء أي مالك وابن عيينة بمحض الصدفة حيث اختار كل واحد منهما الاسم نفسه وحتى نظرية الاحتمالات في عالم الرياضيات لاتسعه في هذا . إذن الحل الوحيد والصحيح لهذه القضية هي أن مالكا سمع هذا الحديث من نافع وعبد الله بن دينار، فمرة ذكر هذا ومرة ذكر ذلك . ولا يمكن أن يكون غير هذا .

يقول شاخنت :

كانت الأسانيد كثيرا ما تلصق بصفة اعتباطية^(١٠١) ثم يقول : ومن الأمثلة الهامة

على ذلك ما يأتي :-

الحديث الوحيد الذي كان يعرفه مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسح على الخفين هو بإسناد ذي أخطاء حتى إن الزرقاني يتهم مالكا بارتكابه خطأين . ويتهم

يحيى بن يحيى بخطأ آخر. لكن هذا هو الشكل الأصيل الصحيح للاسناد. أما التطور الذي حصل وغير الجزء العلوي من الاسناد حتى إنه لا يمكن التعرف عليه، فقد حدث مؤخراً. (١٠٢)

والمستغرب في بحث شاخت أنه لا ينقل كلام الزرقاني كاملاً، لأن الشافعي - وهو من تلاميذ مالك - بين وهم مالك في اسناد هذا الحديث - كما وضحه الزرقاني نفسه (١٠٣) أضاف إلى ذلك أن الباحثين بعد مقارنوا رواية مالك مع رواية زملائه وكانوا سبعة أشخاص آخرين، وجدوا سبعة من الثمانية يتفقون تماماً في رواية هذا الحديث، ويخالفون مالكا، لذلك كان من السهولة بمكان الكشف عن خطأ مالك. ولو كان من عاداتهم الشائعة ربط الأسانيد بالأحاديث المختلفة لما أمكن معرفة ذلك الخطأ وإزالته وهذا يثبت لنا أنه كان من المتعذر وجود أسانيد وهمية وخيالية. وإن كان هناك شيء ما منها فكان من المستحيل تقريباً أن تمر تلك الأحاديث دون أن ينتبه الباحثون إلى ما فيها من خطأ في أسانيدها.

علاوة على ذلك لا يمكن لأحد أن ينكر أن الخطأ في فطرة البشر. وكافة الباحثين مهما علت درجاتهم يقعون في الأخطاء في حين أو آخر (١٠٤) ولكنه لا يمكن لباحث ما أن يعتقد أن تلك الموضوعات التي أخطأ فيها بعض العلماء هي المادة الوحيدة الصالحة لدراسة الحالات السوية واستخراج النتائج كما فعل ويفعل شاخت.



الهوامش

- (١) سورة آل عمران آية ٩٦
- (٢) سورة الأنعام آية ١٦٢ - ١٦٣
- (٣) سورة الأعراف آية ٥٤ .
- (٤) سورة النحل آية ١١٦
- (٥) سورة الجاثية آية ١٨
- (٦) سورة الأعراف آية ١٥٧
- (٧) سورة النساء آية ٥٩
- (٨) سورة المائدة آية ٩٢
- (٩) سورة الأنفال آية ٢٠
- (١٠) سورة النساء آية ٨٠
- (١١) سورة الحشر آية ٧
- (12) (H. A. R. Gibb, Journal of comparative Legislation and International Law, Vol. 33,P.114)
- (١٣) انظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص ٢٧ للدكتور مصطفى السباعي
- (14) (Introduction to Islamic Law, P. 34)
- (15) Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic law Journal of comparative legislation and international law vol xxxII (1950) partsiii,lv, pp.9 - 17]
- (١٦) سورة الانعام آية ١٦٢ - ١٦٣
- (١٧) سورة الأعراف آية ٥٤ .
- (١٨) سورة النحل آية ١١٦
- (١٩) سورة الجاثية آية ١٨
- (٢٠) سورة الأنعام آية ١٥٥
- (٢١) سورة النساء آية ١٠٥ .
- (٢٢) سورة يونس آية ١٠٩
- (٢٣) سورة النور آية ٤٧ - ٥١
- (٢٤) سورة النساء آية ٦٠
- (٢٥) سورة آل عمران آية ٢٣
- (٢٦) سورة النساء آية ٦١
- (٢٧) سورة التوبة آية ٣١
- (٢٨) سورة يونس آية ١٥
- (٢٩) سورة المائدة آية ٤٤
- (٣٠) سورة المائدة آية ٤٥
- (٣١) سورة المائدة آية ٤٧
- (٣٢) عبد الله الرسييني : فقه الفقهاء السبعة ٤ - ٥
- (33) (D. S. Goitien, Studies in Islamic History, p. 128)
- (34) (Coulson, A History of Islamic Law, p20)
- (35) (Fitzgerall, s.v. The Alleged Debt of Islamic to Roman Law. The Quarter Vol. 67, p.82 (1951) Vol. 67, p.82 (1951)
- (36) (Goitien, studies in islamic history p. 129 - 130)
- (37) (Ibid, p. 133)

(٣٨) الوثائق السياسية، حميد الله - الوثيقة ١٠٥

- (٣٩) سير أعلام النبلاء ١: ٣٢٦
- (٤٠) سورة الأحزاب آية ٣٦
- (٤١) انظر المحدث الفاضل للرامهرمزي
- (٤٢) طبقات ابن سعد ٥: ابن سعد ١٢٣
- (٤٣) انظر دراسة مفصلة عن نشأة الكتابة الفقهية في الاسلام للأعظمي في مجلة «دراسات» كلية التربية جامعة الرياض السنة الثانية، العدد الثاني ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م) من ١٣ - ٢٤
- (44) Schacht, introduction to islamic law, p11
- (45) Schacht, introduction to islamic law
- (٤٦) المصدر نفسه ١٦
- (٤٧) المصدر نفسه ٢٤
- (٤٨) المصدر نفسه ٢٦
- (٤٩) المصدر نفسه ٢٨
- (٥٠) المصدر نفسه ٢٩ - ٣٠
- (٥١) المصدر نفسه ٣١
- (٥٢) المصدر نفسه ٣٢
- (٥٣) المصدر نفسه ٣٤
- (٥٤) المصدر نفسه ٣٤
- (٥٥) المصدر نفسه ٣٥
- (56) Origins, p. 57
- (57) (Introduction to islamic law pp.35 - 36
- (58) Origins, pp. 163 - 64
- (٥٩) انظر Origins, p.230
- (٦٠) قال الذهبي في حدود ١٤٣هـ ألف أبوحنيفة وآخرون .
- (٦١) من أجل معرفة مذهب أبي حنيفة من حيث الأخذ بالسنة وترجيحها على كافة الآراء والفتاوى انظر ابن عبد البر، الانتقاء ١٤٢ - ١٤٣ الشيباني، كتاب الآثار، في كل صفحة تقريباً، الموطأ للشيباني في كل باب تقريباً، أيضاً شبلي النعماني، سيرة النعمان ١٢٤، أبو زهرة، أبوحنيفة ٢٧٥ - ٢٧٧ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٨ .
- (62) Origins, p. 57
- (63) Origins, p. 140
- (64) Origins, p. 22
- (65) Origins, p. 259
- (66) Origins, p. 321
- (67) Origins, p. 321 - 22
- (68) Origins, p 29
- نقلا عن الأم ٧: ١١١
- (٦٩) الموطأ، القدر ٣ ص ٨٩٩
- (70) Origins, p. 62
- (71) Origins pp. 41, 51
- (72) Origins pp. 24, 29
- (٧٣) ابن سعد الطبقات ٢/٢: ١٣٥
- (74) Origins, p. 140
- (75) Origins, p. 3
- (٧٦) محنة الامام أحمد بن حنبل بن اسحاق ص ٦١

(77) Origins, p. 150

(٧٨) الأم ٧ : ٢٨٧

(79) Origins, p. 140 - 41

(٨٠) الأم ٧ : ٢٨٧

(81) Origins, p. 141

(٨٢) الآثار لأبي يوسف ٢٠٧

(٨٣) الأم ٧ : ١٧٤

(٨٤) آثار الشيباني الآثار ٧٢ .

(85) Origins p. 239

(٨٦) ابن سعد ٦ : ٢٢٢

(٨٧) ابن سعد ٦ : ٢٢٢

(88) Origins, p. 234

(89) Origins, p.60

(٩٠) Origins, P. 63 ويشير إلى كتاب الآثار لأبي يوسف ٣٤٩ - ٣٥٢

(٩١) Origins, p. 141 ويريد بكتب الأحاديث الكلاسيكية «الكتب الستة» وهي صحيح البخاري ومسلم وسنن

النسائي وأبي داود والترمذي وابن ماجه .

(٩٢) الموطأ جامع سبعة الضحى

(٩٣) الأم ٧ : ١٧٢

(94) Origins, p. 29

(95) Origins, p. 32

(96) Origins, pp. 72 - 3

(٩٧) المذكور في كتاب أبي يوسف الرد على سيرة الأوزاعي .

(98) Origins, p. 163 - 4

(٩٩) انظر Studies الجزء العربي، حديث نافع / ١٥

(١٠٠) انظر Studies ، الجزء العربي حديث جويرية / ٢٤

(101) Origins, p. 163

(102) Origins, p 263

(١٠٣) انظر الزرقاني على الموطأ ١ : ٧٠

(١٠٤) انظر للتعليل المماثل من قبل النسائي، السنن ١ : ٣٢٩ (ط الهند)

الفصل الثالث

السيرة النبوية

المستشرقون والسيرة النبوية
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
هونتغمري وات

الدكتور عماد الدين خليل
أستاذ جامعي في العراق له عدة مؤلفات في التاريخ الإسلامي
وفي تفسير التاريخ وفق نظرة إسلامية

« المستشرقون والسيرة النبوية »
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
مونتغمري وات

ملاحظات أساسية

- ١ -

يجب أن نلاحظ، في البداية أن المسلم، مهما كانت درجة ثقافته، يتعامل مع معطيات السيرة وفق ما يمكن اعتباره شبكة من البدايات والمسلمات .. وهي لم تأت إليه مباشرة عن طريق الأخبار والروايات التاريخية التي قد يكون بعضها ضعيفا وبعضها الآخر مشكوكا فيه .. بل إن بعض المسلمين لم يقرأ في حياته كتابا تاريخيا واحدا عن محمد عليه الصلاة والسلام .. إنما جاءته بطرق أكثر حيوية - كانت أشبه بالروافد المتدفقة التي تتشكل لكي تصير نهرا - من خلال تعامله مع القرآن والحديث ومن خلال تجربته الايمانية التي تحتم عليه أن يكون على معرفة طيبة بسيرة رسوله صلى الله عليه وسلم .. من خلال عرف اجتماعي - ثقافي عام - يقوم على خطوط عريضة وتفصيل متفق عليها تماما بصدد أحداث السيرة .. من خلال تقليد زمني تتناقل بواسطته حقائق السيرة من جيل مسلم إلى آخر .. من خلال تعاطف وتقدير دينيين إزاء كل ما يتعلق بحياة الرسول عليه الصلاة والسلام .. وبالنسبة للمثقف الأكثر تخصصا، فإن توغله في الحقائق التاريخية للسيرة يضيف رافدا آخر ولاشك إلى هذه الروافد جميعا ..

ولكن هذه الروافد كافة، ماتلبث أن تتجمع لكي تجعل موقف المسلم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم واحدا .. أيا كان موقع هذا المسلم ، اللهم إلا في حالات استثنائية تقتصر على الخارجين على الاسلام بهذه الدرجة أو تلك ، وعلى بعض الدارسين الذين تلقوا تأثيرات مضادة عن مصادر غير اسلامية .

إن هذا الموقف المتوحد من السيرة، الذي تتغلغل في نسيجه مشاعر الاحترام والتقدير والإعجاب والمحبة واليقين .. والذي يجد في السيرة تعبيرا متكاملا عن العقيدة التي ينتمي إليها، يجد في الدراسات الاستشراقية (الخارجية) عن السيرة .. تغربا عن مسلماته وخروجا صريحا على بداهاته، ومايمكن اعتباره محاولات متعمدة لاصابة هذه المسلمات والبداهات بالجروح والكسور .. وهي لن تفعل فعلها في يقينه، إلا في حالات معينة، بينما نجدها تدفعه في أغلب الحالات وأعمها إلى الاشتمزاز والنفور ..

هذا مع أن معالجة واقعة تمتد جذورها إلى عالم الغيب ، وترتبط أسبابها بالسماء ويكون فيها (الوحي) همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه ورسوله الكريم، ويتربى في ظلالها المنتمى على عين الله ورسوله ليكونوا تعبيرا حيا عن ايمانهم، وقدوة حسنة للقادمين من بعدهم .. واقعة كهذه لايمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزئيات والذرات والعناصر في مختبر للكيمياء .. أو كما تعامل الخطوط والزوايا والمساحات على تصاميم المهندسين، بل ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي ترتبط بأي بعد ديني أصيل ..

إننا هنا بمواجهة تجربة من نوع خاص، وشبكة من العوامل والمؤثرات تندع عن حدود مملكة العقل وتستعصي على التحليل المنطقي الاعتيادي المألوف ومن ثم فإن محاولة قسرها على الخضوع لمقولات العقل الصرف ومعطيات المنطق المتوارثة لايقود إلى نتائج خاطئة حيناً، ولا تستعصي عليه بعض الظواهر حيناً آخر فحسب، بل إنه يقوم بما يمكن اعتباره جريمة قتل بشكل من الاشكال، أو محاولة لتفحص الجسد البشري كما لو كان في حالة سكون مطلق بعيداً عن تأثيرات الروح وتعقيدات الحياة ..

إن الدين، والغيب، والروح، لهي عصب السيرة وسداها ولحمتها .. وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار .. وتبقى المساحات الأكثر عمقا وامتدادا، بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق ..

إننا، ونحن نناقش هذا المستشرق أو ذاك في حقل السيرة النبوية، يجب أن ننتبه إلى هاتين النقطتين مهما كان المستشرق ملتزماً بقواعد البحث التاريخي وأصوله .

إنه من خلال رؤيته الخارجية، وتغربه، يمارس نوعاً من التكسير والتجريح في كيان السيرة ونسيجها، فيصدم الحس الديني ويرطم بالبداهات الثابتة .. وهو من

خلال منظوريه العقلي والوضعي يسعى إلى فصل الزوح عن جسد السيرة ويعاملها كما لو كانت حقلاً مادياً للتجارب والاستنتاجات وأثبت القدرة على الجدل .. وهو في كلتا الحالتين لا يمكن أن يخدم الموقف الاسلامي الجاد من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أو يحتل موقفاً جاداً منها بوجه من الوجوه .

* * *

- ٢ -

لنحاول أن نقرب المسألة أكثر .. إن العمل المعماري الكبير إذا أقيم على أسس خاطئة فإنه سيفقد شرطين من شروطه الأساسية : التأثير الجمالي الذي يمكنه من أداء وظيفته الوجدانية ، والمقومات العلمية التي تمكنه من أداء وظيفته الحيوية ..

إن البحث في (السيرة) بوجه خاص؛ ليستلزم أكثر من أية مسألة أخرى في التاريخ البشري هذين الشرطين اللذين يمكن أن يوفرهما منهج متماسك سليم يقوم على أسس علمية موضوعية لا يخضع لتحزب أو ميل أو هوى .. ويمتلك عناصر جماليته الخاصة التي تليق بمكانة الرسول المتفردة، ودوره الخطير في إعادة صياغة العالم بما يرد إليه الوفاق المفقود مع نواميس الكون والحياة ..

وقد كانت مناهج البحث الغربي (الاستشراقي) في السيرة تفتقر إلى أحد هذين الشرطين أو كليهما .. وكانت النتيجة أبحاثاً تحمل اسم السيرة وتتحدث عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحلل حقائق الرسالة، ولكنها - يقينا - تحمل وجهها وملامح وقسمات مستمدة من عجيبة أخرى غير مادة السيرة، وروح أخرى غير روح النبوة .. ومواصفات أخرى غير مواصفات الرسالة .

إن نتائجها تنحرف عن العلم لأنها تصدر عن الهوى، وتفقد القدرة على مسامحة عصر الرسالة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ونقل تأثيراتهما الجمالية بالمستوى العالي نفسه من التحقق التاريخي .. لأنها تسعى لأن تخضع حقائق السيرة لمقاييس عصر تنسخ كل ماهو جميل، وتزيّف كل ماهو أصيل، وتميل بالقيم المشعّة إلى أن تفقد إشعاعها وترتمي في الظلمة، أو تؤول إلى البشاعة !!

* * *

يجب أن نلاحظ أن الفهم الجاد للسيرة يقتضي منهجا يقوم على طبقات أو أدوار أو شروط ثلاثة، وأن افتقاد أو تهديم أي واحد منها يلحق ضررا فادحا في مهمة الفهم هذه .

فأما الطبقة الأولى الأساسية فهي الايمان، أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم وحقيقة (الوحي) الذي تقوم عليه ..

وأما الطبقة الثانية فهي اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق، يتجاوز كل الاسقاطات التي من شأنها أن تعرقل عملية الفهم .

وأما الطبقة الثالثة فهي (تقنية) صرفة تقوم على ضرورة الإحاطة جيدا بأدوات البحث التاريخي : بدءا باللغة وجمع المادة الأولية، وانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب .. إلى آخره ..

وإذا كان الغربيون قد بلغوا حد التمكن والابداع في هذه الدائرة الأخيرة، فإنهم في نهاية الأمر لم يستطيعوا أن يقدموا أعمالا علمية بمعنى الكلمة لواقعة السيرة، ولا قدروا حتى على الاقتراب من حافة الفهم، بسبب أنهم كان يعوزهم التعامل الأكثر علمية مع الدائرتين الأوليتين : احترام المصدر الغيبي واعتماد الموقف الموضوعي ..

بصدد النقطة الأولى فإنه يصعب علينا أن نطلب من الغربيين، النصراري والماديين، وبخاصة الآخرين منهم، التعمق بايمان كهذا .. بل إنه أمر يكاد يكون مستحيلا .. ولكن من ناحية علمية، بالمفهوم الشامل للعلم، فإنه لا بد من هذا التحقق إذا أريد إدراك واقعة السيرة ومتابعة حبكة نسيجها ذي الخلفية الغيبية، باعتباره حركة دين سماوي قادم من (فوق) وليس تجربة بشرية متخلقة في تراب الأرض .

أما بصدد الدائرة الثانية، فإن مما يؤخذ على الباحث الغربي تجاوزه (الموضوعية) في مناهج تعامله مع السيرة .. فلو أنه حاول التزامها، وحرر عقله من عوامل الشد الزمنية والمكانية والمذهبية والنفسية، ولو أنه قدر على تجاوز النسبيات وضغوط الاسقاطات المرحلية، فإنه كان سيتمكن من تقديم أعمال أنضج بكثير، وأقرب إلى روح الواقعة، وتركيبها ، وإيقاعها ..

إن منهج البحث في السيرة بالنسبة للمؤرخ الغربي، أو المستشرق يمثل بحد ذاته جدارا يصده عن الفهم الحقيقي لوقائع السيرة ونسيجها العام ..

إن مناقشة أي من المستشرقين الذين تناولوا السيرة، على مستوى التفاصيل والجزئيات التاريخية والعقيدية، لاتغني شيئاً؛ لأنها ستكون بمثابة نقد موقوت يتحرك على السطح ويستهلك نفسه في الجزئيات دون أن يبحث عن الجذور العميقة التي تظل تنبت الشوك والحسك .

والجذور العميقة هي المنهج الخاطيء الذي تقوم عليه أبحاث هؤلاء المستشرقين فإذا استطعنا أن نضع أيدينا على عيوب المنهج وشروخه استطعنا معرفة المنبع الذي يتمخض عنه تيار الأخطاء الموضوعية، وخلخة الأسس التي آتت هذه الثمار المرة واقتلاعها .. لكي تنظف الأرضية ويمهد الطريق .. ويحين اليوم الذي تعالج فيه السيرة وفق منهج عدل يعرف كيف يتعامل مع سيرة نبي ليست كالسير يقينا ..

* * *

هناك ملاحظة جديرة بالالتفات، برغم أنها على قدر كبير جداً من الوضوح، لكن الوضوح الشديد قد يؤدي إلى الخفاء كما يقول المثل المعروف ..

إن بحث المستشرقين - بصفة عامة - في السيرة لايحمل عناصر اكتماله منذ البداية، بل إنه ليشبه الاستحالة الحسابية المعروفة بجمع خمس برتقالات - مثلاً - مع ثلاثة أقلام .. إذ يمكن أن يكون الحاصل ثمانية .. إن هنالك خلافا نوعيا لايمكن الأرقام من أن تتجمع لكي تشكل مقدارا موحدا ..

إن المستشرقين - بعامة - يريدون أن يدرسوا سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفق حالتين تجعلان من المستحيل تحقيق فهم صحيح لنسيج السيرة ونتائجها وأهدافها التي تحركت صوبها والغاية الأساسية التي تمحورت حولها ..

فالمستشرق بين أن يكون علمانيا، ماديا، لايؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهوديا أو نصرانيا لايؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية ...

وإذ كانت السيرة، في تفاصيلها وجزئياتها، تنفيذا تاريخيا لعقيدة الاسلام ذات المرتكزات الغيبية ، بل ذات التداخل بين المغيب والمنظور في السدى واللحمة، وإذ كانت بمثابة دعوة سماوية أخيرة، جاءت لكي توقف النصرانية المخرقة عن العمل، وتحل محلها ، بما تتضمنه من عناصر الديمومة والحركة والاكتمال .. فإن ثمة جدارا فاصلا يقف بين المستشرق - سواء أكان من الصنف الأول أم من الصنف الثاني - وبين فهم السيرة.

ومهما أعمل المستشرق قدراته العقلية، ومهما اجتهد في تحليلاته المنطقية، ومهما استنفر إمكاناته التقنية وحاول الاستفادة مما يسمى بالعلوم المساعدة أو الموصلة للحقيقة التاريخية، ومهما ادّعى من حياد وموضوعية . فإنه غير واصل البتة إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولن يكون غريباً، أو يعد تجاوزاً على الواقع، القول إن أعمال المستشرقين في السيرة، على تألق بعضها وعمقه وغناه، لا يمكن أن ترقى بحال إلى المصاف الأول من الأبحاث الجادة، ولا يمكن إلا أن تظل في الخط الثاني أو الثالث، وربما العاشر، إذا وجد المستشرق نفسه ينساق بفجاجة وراء تعصبه النصراني كما فعل لامانس، أو وراء تصويره المادي للكون والعالم والحياة كما فعل بندي جوزي .. إنها لاتغدو أبحاثاً حينذاك ولكن عيناً بمقدساتنا باسم العلم، وتحويلاً للسيرة لكي تكون حقلاً لتجارب العقل النقدي الغربي^(١) .. ونحن يجب أن نرفض التعامل مع هذا العبث وأن نرفض حتى النظر فيه ..

إنه يجب أن نضع هذه الحقيقة في الحسبان كي لانسبح في بحر الجزئيات المتلاطمة دون أن نعرف الحدود النهائية، والملامح الأساسية، والصورة الشاملة (لوضع) البحث الاستشراقي إزاء سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ولن يرضى مسلم جاد أن يبقي عقيدته مفتوحة لدخول الريح الصفراء ..

* * *

- ٦ -

بما أن وقائع السيرة هي بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الاسلام : قرآناً وسنة ورصيда تشريعياً، وبما أنها البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد صلى الله عليه وسلم النبي المبعوث عن الله سبحانه للعالم جميعاً، فإنه يصعب من الوجهة الاسلامية اعتبارها مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعامل بها مراحل التاريخ المختلفة ؛ وللمناهج البشرية النسبية التي تحاول أن تجعل الواقعة التاريخية مسألة مختبرية ، أو معملًا للتشريح ..

إن السيرة، إذا اعتبرت كذلك، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين : أما أولهما فهو استحالة فهمها مادام أنها أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولاً ومادامت تستعصي على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة .

وأما ثانيهما فهو فتح الطريق أمام خصوم الاسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية، وأي منطلق، بعد القرآن الكريم، أكثر ثقلًا وأكبر أهمية من السيرة : بيئة التخلّق الإسلامي على كل المستويات، وتشكله واكتماله ؟

- ١٢٠ -

لذا فإنه - من الناحية المبدئية - يجب على المثقف المسلم رفض القبول النهائي لنتائج بحوث المستشرقين في حقل السيرة .. لأنها مهما تكن على درجة من الحيادية والنزاهة فإنها لا بد وأن تسقط في الخطأين آنفي الذكر : القصور عن الفهم وتدمير الثقة بأسس هذا الدين .

ولكن مادام أن بحوث المستشرقين أمر واقع، وهي تغطي مساحات في السيرة واسعة في مجال البحث التاريخي، وتفرض ثقلها في الدوائر الأكاديمية والتخصصية بعامة، ومادام أن في بعض هذه البحوث لمحات منهجية وموضوعية قد تمنحنا المزيد من الإدراك لنسيج السيرة، وتعطينا المزيد من الأدوات المعينة على الفهم، فلا بأس أن نتعامل معها على هذا الأساس وليس أيدا على اعتبار أنها صيغة مقبولة للتعامل الدراسي مع سيرة رسولنا عليه الصلاة والسلام .

ومن أجل ألا يختلط الأسود بالأبيض، وتكرر على العقل المسلم معطيات المستشرقين المنحرفة وأخطاؤهم المكشوفة، أو المستترة، كان لا بد من تقديم العديد من الدراسات النقدية لهذه المعطيات، تكون بمثابة مصدر إنارة للمسلم في هذا الدرب المعتم الطويل ..

* * *

- ٧ -

إن (مونتغمري وات) يحاول ماوسعه الجهد أن يكون الباحث (الجديد) الذي يتجاوز أخطاء أسلافه ومعاصريه، بل إنه ليخطو خطوة أخرى، لم يسبقه بها أحد من أقرانه، فيسعى إلى التحقق بقدر من الاحترام والحيادية إزاء الجذور الغيبية لحقائق السيرة ووقائعها .. يقول في مقدمة كتابه (محمد في مكة) «فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثرت بين المسيحية والاسلام فقد جهدت في اتخاذ موقف محايد منها ، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) وأقول لقرائي المسلمين شيئا مماثلا، فقد ألزمت نفسي، برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكسب في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية»^(٣).

ويعلق المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون جب) على الكتاب قائلا: بأنه يجعل القارئ يشعر بأنه كتبه رجل عاش بالخيال تجربة محمد في مكة أكثر من أي كاتب سابق، يضاف إلى ذلك تنظيمه الدقيق لمواد البحث الذي يعد إضافة جديدة قيمة

لدراسة أصول الإسلام. لقد اهتم الكتاب خاصة - يقول جب - بالأرضية الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بنظريات القرآن الدينية . ولهذا يؤمل أن يؤدي إلى تقدير حق لهذا القائد العظيم أكثر في الغرب مما مضى^(٣) !!

من أجل هذا وقع الاختيار عليه، لأن الآخرين من المستشرقين الذين افتقدوا بعض شروط البحث الجاد، قد نوقشوا كثيرا، فضلا عن أن بحوثهم لم تعد تستحق ذلك العناية الكبير الذي عوملت به في العقود السابقة بسبب وضوح تناقضاتها وإلحاحها في ملاحظة مانتصوره أخطاء والتشبث بها، كالمغناطيس الذي يمسك بقطع الحديد المنتثرة ..

ثم إن (الدفاع) عن الحقائق الإسلامية العقيدية والتاريخية إزاء أخطاء الآخرين وتحريفاتهم ليس أكثر أهمية من تقديم أعمال بنائية وإنه ليجب التأكيد باستمرار على حقيقة أن العمل التاريخي الجاد بحاجة إلى البناء، الذين يملكون الحس النقدي بطبيعة الحال، أكثر من النقاد، ذلك أن جوانب كثيرة من تاريخنا وحضارتنا لاتزال تنتظر من يكشف النقاب عنها أو يعيد عرضها بالأسلوب الذي يقدمها كما تحققت فعلا، أما ملاحقة دراسات الآخرين كشفا عن خطأ فيها، ودفاعا عن قيمة ما في تاريخنا وفكرنا وعقيدتنا، فيبدو أمرا ثانويا يجب ألا يحتل الخط الأمامي إلا بعد أن يتم القدر الأكبر من مساحات البناء وتكويناته .

ومع ذلك فإن العملية النقدية - مادامت تتضمن قدرا من الانجاز البنائي في جانب ما من جوانب العقيدة أو التاريخ - تغدو جديرة بالممارسة هي الأخرى، شرط ألا تكون هدفا بحد ذاتها .

باختصار فإن التوجه الأكثر أهمية وجدوى يجب أن يتجاوز الدفاع المتشنج إزاء كل ماطرحه الخصوم حول هذه النقطة أو تلك في مجرى التاريخ والعقيدة الإسلامية صوب أبحاث في تكوين التاريخ والحضارة والعقيدة والشريعة، نظما وصيرورة وأعمالا بنائية، في هذا الجانب أو ذاك لتقدم بذاتها القنوات الموضوعية التي تنهات عندها مقولات الخصوم^(٤) .

ومن ثم، واستنادا إلى ذلك كله وقع الاختيار على (وات) في واحد من كتابيه المعروفين عن محمد صلى الله عليه وسلم وهو (محمد في مكة) .. ولم أشأ أن أتناول الكتابين معا لسببين، أولهما أن حجم المادة سيتضاعف ولاشك مما لايسمح به مجال كهذا الذي أتاحة المجلد الخاص بالمستشرقين . وثانيهما أنني سأضطر - حينذاك - لوضع القارئ أمام حشد كبير من الشواهد والنصوص قد تمثل في جوهرها تكرارا لمعان محددة .. فما دام أن المنهج في الكتابين واحد، وأن الخلل الذي يعانیه هذا المنهج

واحد كذلك في الكتابين، فإن التعامل مع أحدهما سيغني بالضرورة عن التعامل مع الآخر .

فهل قدر الرجل على تنفيذ أمنيته التي طرحها في مقدمة بحثه ؟
قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نقوم بعرض مركز للأدوار التي مرت بها الحركة الاستشراقية في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وللإمام الأساسية في مناهجها، لكي نعرف على وجه التحديد موقع (مونتغمري وات) على خارطة الاستشراق، وبخاصة على مستوى (المنهج) .



تطور الموقف (الخربي) من السيرة

بدأ الموقف (الغربي) من رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم يتشكل في إطار ديني صرف، مترعر بالتعصب والتشنج والانفعال. مليء بالحقن والغضب والكراهية، تحيطه جهالة عمياء، متعمدة حيناً وغير متعمدة أحياناً، جعلت بين القوم وبين شخصية رسولنا عليه الصلاة والسلام سدا يصعب اختراقه، والنتيجة ليست أبحاثاً تاريخية علمية أو موضوعية بحال .. إنما ذلك السيل المنهمر من الشتائم والسباب مارسها رجال دين من قلب الكنيسة النصرانية باتجاهاتها كافة .. ومارسها رجال علمانيون لاعلاقة لهم بالكنيسة من قريب أو بعيد وقد استمر هذا التيار حتى العصر الراهن ..

● ماذا كانوا يقولون عن رسولنا عليه الصلاة والسلام وعن رسالته ؟

يصعب على المرء أن يسرد ما قالوه حتى على سبيل الاستشهاد .. ولكن مادام أن ناقل الكفر ليس بكافر، فلا بأس من الإشارة - بإيجاز - إلى بعض الشواهد، نتلقاها عن أناس حديثي عهد بهذا العصر، بل إن بعضهم لا يزال حياً .

● يقول المونيسيور كولي في كتابه (البحث عن الدين الحق) : «برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب . ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساووا في أقدس قوانين الأخلاق . ثم سمح لاتباعه بالفجور والسلب . ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة . وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وأفريقيا وإسبانيا فريسة له . حتى إيطاليا هدها الخطر . وتناول الاجتياح نصف فرنسا . ولقد أصيبت المدينة .. ولكن انظر!! هاهي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا في وجه سير الاسلام المنتصر عند بواتيه (٧٥٢م) ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريباً (١٠٩٩ - ١٢٥٤م) في سبيل الدين، فتدجج أوربا بالسلح وتنجي النصرانية . وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب وانتصر الانجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة^(٩) .

● ويقول المسيوكيمون في كتابه (ميثولوجيا الاسلام) : « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعاً . بل هو مرض مروع وشل عام وجنون ذهني يبعث الانسان على الخمول والكسل، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ويدمن معاورة الخمر (!!) ويجمع في القبائح . وما قبر محمد في مكة (٩) إلا عمود كهربائي يبيث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجؤهم إلى الإتيان

بمظاهر الصرع (الهستيريا)، والذهول العقلي، وتكرار لفظة (الله الله) إلى ما لانهاية، وتعود عادات تنقلب إلى طبايع أصلية ككراهية لحم الخنزير والنبيذ والموسيقى وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور في المذات «^(٦).

● ويقول جويليان في كتابه (تاريخ فرنسا) : « إن محمدا، مؤسس دين المسلمين، قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم، وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو. ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين والنصارى !! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلموا أو موتوا، بينما اتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم واحسانهم. ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكننا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين «^(٧).

● وجاء في كتاب (تقدم التبشير العالمي) الذي ألفه الدكتور غلوور ونشره في نيويورك سنة ١٩٦٠م، في نهاية الباب الرابع : «إن سيف محمد والقرآن أشد عدو وأكبر معاند للحضارة والحرية والحق، ومن بين العوامل الهدامة التي اطلع عليها العالم إلى الآن»^(٨)، وقال «القرآن خليط عجيب من الحقائق والخرافات، ومن الشرائع والأساطير، كما هو مزيج غريب للأغلاط التاريخية والأوهام الفاسدة، وفوق ذلك هو غامض جدا لا يمكن أن يفهمه أحد إلا بتفسير خاص له .. والذي يعتقد المسلم أن المعبود هو الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، قاله ملك جبار متسلط، ليست له علاقة مع خلقه ورعاياه برغم أن الاسلام يذكر الرابطة الموجودة بينهما»^(٩). ثم ينتقد غلوور شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : «كان محمد حاكما مطلقا، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل ما يشاء، وكان مجبولا على هذه الفكرة، فقد كان عازما على أن يقطع عنق كل من لا يوافقها في هواه. أما جيشه العربي فكان يتعطش للتهديد والتغلب، وقد أرشدتهم رسولهم أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم»^(١٠).

● ويعتقد سفاري الذي ترجم القرآن سنة ١٧٥٢م « أن محمدا قد لجأ إلى السلطة الالهية لكي يدفع الناس إلى قبول هذه العقيدة، ومن هنا طالب بالإيمان به كرسول لله، وقد كان هذا اعتقادا مزيفا أملت الحاجة العقلية »^(١١).

* * *

يكفي ..

وهذا

لقد جاءت هذه الأقوال إفرازا طبيعيا للصراع المحتدم بين الاسلام والصليبية. وقد كان للنتائج التي تمخضت عنها الحروب الصليبية طعم مرفي في حلق الغربيين ماذا أقوه أبدا .. إن ليوبولد فايس (محمد أسد) يتحدث عن التجربة التي استحوطت معضلة في مناهجهم يصعب تجاوزها فيقول : « فيما يتعلق بالاسلام، فإن

‘الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الاسلامي (منذ الحروب الصليبية) غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الاسلام جزءا أساسيا من التفكير الأوروبي . والواقع أن المستشرقين الأولين في العصر الحديث كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الاسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الاسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوروبيين من الوثنيين . غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير . ولم يبق لعلوم الاستشراق هذه عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها . أما تحامل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذبول، في عقول الأوروبيين »^(١٢)

● ليست الحروب الصليبية وحدها، ولكنه الاسلام نفسه . إن الخطر الحقيقي، كما يقول لوريس براون في كتاب اصدده عام ١٩٤٤م، يكمن في نظامه، وفي قدرته على التوسع والاختضاع، وفي حيويته . إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي^(١٣) .

● ونقرأ في مجلة العالم الاسلامي The Muslim World (عدد حزيران سنة ١٩٣٠) « إن شيئا من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي، ولهذا الخوف أسباب منها أن الاسلام منذ أن ظهر في مكة لم يضعف عدديا بل كان دائما في ازدياد واتساع . ثم إن الاسلام ليس ديناً فحسب، بل إن من أركانه الجهاد ، ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الاسلام ثم عاد نصرانياً »^(١٤) .

● والمستشرق الألماني بيكر يقولها بصراحة : « إن هناك عداءً من النصرانية للاسلام بسبب أن الاسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سداً منيعاً في وجه انتشار النصرانية، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها »^(١٥) .

* * *

- ٢ -

موازاة هذا التيار الكهنوتي المتعصب الذي يفقد أي قدر من الرغبة في التعرف على حقيقة الاسلام وشخصية النبي عليه الصلاة والسلام، وفي أعقاب عصر الإصلاح الديني، وفيما بعد خلال عصر التنوير وانفصال الدين عن الدولة : وحتى القرن العشرين، توالى على المسرح أجيال من المعنّين بالدراسات الاسلامية عامة، وسيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم خاصة، وقد عرف هؤلاء بالمستشرقين .. كان

بعضهم ينتمي إلى الكنيسة ويرتدي ملابس الكهنوت، ولكن كان أغلبهم (مدنيا) ولا تربطه بالكنيسة رابطة وظيفية .. وكان يتوقع أن تخف حملاتهم على رسولنا صلى الله عليه وسلم، وأن تتغير نظرتهم في تعاملهم مع شخصيته وتاريخه وتعاليمه ..

نعم، لقد حدث شيء من هذا، ولكنه ماتعدى التشذيب والتذهيب وتجاوز كلمات الفحش والسباب، أما المنهج فقد ظل هو المنهج : جهلا بتركيب السيرة، وتعصبا في التعامل معها، وتحليلات واستنتاجات ما أنزل الله بها من سلطان ، ويؤكدوا الواحد منهم المرة تلو المرة، ويجتمع القوم عليها حتى لتكاد تغدو عندهم يقينا من اليقين على الرغم من أنها بنيت أساسا على الوهم الذي تستحيل معه رؤية الحقائق، بحجمها الطبيعي ، وعلى الرغم من أنها انبثقت عن زاوية رؤية ضيقة مترعة بالتعصب، ونظر إليها عبر منظار قد دخن عليه سلفا، وعلى الرغم من أنها، في أحسن الأحوال، قد بنيت على شواهد تاريخية ولكنها ليست - بحال - الشواهد المتواترة ذات الثقل، وإنما هي الشاذ الغريب الذي يتشبثون به لكونه يشبع نفوسهم وعقولهم .

وعموما فأننا نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من الأخطاء والثغرات المنهجية لهذه البحوث الاستشراقية ، ونشير هنا، على وجه التحديد ، إلى ثلاث من هذه الثغرات :

● أولا : المبالغة في الشك، والافتراض، والنفي الكيفي، واعتماد الضعيف الشاذ :

يكون هذا الملمح الأساسي في مناهج المستشرقين قاسما مشتركا أعظم بينهم يكاد جميعا .. انهم يمضون مع شكوكهم إلى المدى، وي طرحون افتراضات لا رصيد لها من الواقع التاريخي، بل إنهم ينفون العديد من الروايات، لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبثون - في المقابل - بكل ما هو ضعيف شاذ .. « لقد غالوا في كتاباتهم في السيرة النبوية واجهدوا أنفسهم في إثارة الشكوك (في وقائعها)، وقد أثاروا الشك حتى في اسم الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده .. ولكنهم مهما قالوا في نسبة التاريخ الصحيح في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فإن سيرته هي أوضح وأطول سيرة نعرفها بين سير جميع الرسل والأنبياء »^(١٦)

ويشير درمنغهم إلى هذه المسألة فيقول : « من المؤسف حقا أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين - من أمثال موير ومرغوليوث ونولدكه وشبرنجر ودوزي وكيتاني ومارسين وغريم وغولد زيهر وغود فروا وغيرهم - في النقد أحيانا، فلم تزل كتبهم عامل هدم على الخصوص، ولا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة . ولن تقوم سيرة على النفي ، وليس من مقاصد كتابي أن يقوم على سلسلة من المجادلات المتناقضة .. ومن دواعي الأسف أن كان الأب لامانس - الذي هو من أفضل

المستشرقين المعاصرين - من أشدهم تعصبا، وأنه شوه كتبه الرائعة الدقيقة وأفسدها بكرهه للإسلام ونبي الإسلام، فعند هذا العالم اليسوعي أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بحكم الضرورة، بدلا من أن يؤيد أحدهما الآخر؟»^(١٧) .

إن هذا يقودنا إلى موقف بعض المستشرقين من القرآن الكريم كمصدر أساسي من مصادر السيرة. ذلك أن اعتماد القرآن الكريم في هذا المجال يمكن أن يعدّ سلاحا ذا حدين، ويتمثل الحد السلبي بنفي الكثير من أحداث السيرة مادامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تاريخي خاص بتفاصيل حياة محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا مكنهم من عملية انتقاء مغرضة ذات طابع هدمي معاكس، وهي التشكيك، أو نفي كل رواية لا ترد مؤيداتها في القرآن، ولا سيما إذا كان في هذه الرواية تمجيد للنبي صلى الله عليه وسلم، أو إذا كان في نفيها تأكيد لإحدى وجهات النظر الاستشراقية. فمثلا نجد شبرنكر Sprenger يرى أن اسم النبي عليه الصلاة والسلام ورد في أربع سور من القرآن هي آل عمران والأحزاب ومحمد والفتح . وكلها سور مدنية، ومن ثم فإن لفظة (محمد) لم تكن اسم علم للرسول قبل الهجرة، وإنما اتخذته بتأثير قراءته للإنجيل واتصاله بالنصارى^(١٨). وقد يتوجب أن نسأل سبرنكر هنا : إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد التقط اسم (محمد) من خلال قراءته لنبوءات الانجيل، فأين ذهب - إذن - (محمد) الحقيقي الذي بشر به العهدان القديم والجديد ؟

هنالك مثل آخر : إن اسرائيل ولفنسون يشير ، بصدده مهاجمة يهود بني النضير ، إلى أن مؤرخي العرب يذكرون سببا آخر لاعلان الحرب على هذه الطائفة اليهودية ، ذلك هو محاولتهم اغتيال الرسول عليه الصلاة والسلام « لكن المستشرقين - يقول ولفنسون - ينكرون صحة هذه الرواية ويستدلون على كذبها بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير »^(١٩)

إننا في مجال التشكيك والنفي الاعتباطي لا بد أن نتذكر العبارة التي قالها (مونتغمري وات) - موضوع هذه الدراسة - بهذا الصدد، «إذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدده محمد فيجب علينا في كل حال من الحالات التي لا يقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلافة بصدقه، ويجب ألا ننسى أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا، وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه»^(٢٠)

ونحن نستطيع أن نضع أيدينا على عشرات بل مئات من الشواهد على النفي الكيفي الذي مارسه المستشرقون، وبخاصة أجيالهم السابقة، إزاء وقائع السيرة.

فبروكلمان - على سبيل المثال - لا يشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة ولا إلى نقض بني قريظة عهدها مع الرسول صلى الله عليه وسلم في أشد ساعات محنته، ولكنه يقول « ثم هاجم المسلمون بني قريظة، الذين كان سلوكهم غامضاً على كل حال »^(٢١)، ويتغاضى اسرائيل ولفنسون عن دور نعيم بن مسعود في معركة الخندق كسبب في انعدام الثقة بين المشركين واليهود^(٢٢)، ولعله يريد أن يوحى بذلك أن اليهود لا يمكن أن يخدعوا !

ليس الشك والنفي الاعتباري وحدهما، ولكنه الاعتماد على الروايات الضعيفة الشاذة التي قد لاتصمد أمام النقد « لقد أخذ المستشرقون - كما يقول الدكتور جواد علي - بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه واستعانوا بالشاذ والغريب فقدموه على المعروف المشهور. استعانوا بالشاذ ولو كان متأخراً أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوذه ، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك !! »^(٢٣)

● ثانياً : إسقاط الرؤية الوضعية، العلمانية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية .

إنه من المتعذر بل من المستحيل، كما يؤكد اتين دينيه « أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة. وأنهم - لذلك - قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغاً يغشى على صورتها الحقيقية من شدة التحريف فيها، وبرغم ما يزعمون من اتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمي الجاد فإننا نجد من خلال كتاباتهم محمداً يتحدث بلهجة ألمانية إذا كان المؤلف ألمانيا، وبلهجة إيطالية إذا كان الكاتب إيطالياً، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب. وإذا بحثنا في هذه السيرة عن الصورة الصحيحة فإننا لانكاد نجد لها من أثر. إن المستشرقين يقدمون لنا صوراً خيالية هي أبعد ما تكون عن الحقيقة، إنها أبعد عن الحقيقة من أشخاص القصص التاريخية التي يؤلفها أمثال (وولتر سكوت) و (اسكندر ديماس) وذلك أن هؤلاء يصورون أشخاصاً من أبناء قومهم، فليس عليهم إلا أن يحسبوا حساب اختلاف الأزمنة، أما المستشرقون فلم يمكنهم أن يلبسوا الصورة الحقيقية لأشخاص السيرة فصوروهم حسب منطقهم الغربي وخيالهم العصري... »، وما يلبث دينيه أن يضرب مثلاً معاكساً فيقول « مارأي الأوروبيين في عالم من أقصى الصين يتناول المتناقضات التي تكثر عند مؤرخي الفرنسيين ويمحصها بمنطقة الشرقي البعيد ثم يهدم قصة (الكاردينال ريشليو) كما نعرفها ليعيد إلينا (ريشليو) آخره عقلية كاهن من كهنة بكن وسماته وطبعه؟ إن مستشركي العصر الحاضر قد انتهوا إلى مثل هذه النتيجة فيما يتعلق برسمهم

الحديث لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويخيل إلينا أننا نسمع محمدا يتحدث في مؤلفاتهم إما باللهجة الألمانية أو الانكليزية أو الفرنسية ولا نتمثله قط، بهذه العقلية والطباع التي ألصقت به، يحدث عربا باللغة العربية»، وينتهي المستشرق الفرنسي - الذي أعلن اسلامه - إلى القول «إن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الاسلامي تبدو أجُل وأسمى إذا قيسَت بهذه الصورة المصطنعة الضئيلة التي صيغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد»^(٢٤).

ويشير الدكتور جواد علي إلى أن كيتاني، وهو من كبار المستشرقين الأوائل الذين كتبوا عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يعتمد منهاجا معكوسا في البحث، يذكركنا بكثير من المختصين الجدد في حقل التاريخ الاسلامي، والذين يعملون وفق منهج خاطئ من أساسه، إذ أنهم يبيتون فكرة مسبقة ثم يجيئون إلى وقائع التاريخ لكي يستلوا منها مايؤيد فكرتهم ويستبعدوا مادون ذلك، فلقد كان كيتاني «ذا رأي وفكرة. وضع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها فإذا شرع بها استعان بكل خبر من الأخبار ظفربه، ضعيفها وقويها. وتمسك بها كلها ولا سيما ما يلائم رأيه، ولم يبال بالخبر الضعيف بل قواه وسنده وعدّه حجة وبنى حكمه عليه. ومن يدري فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا وغضّ نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها لأنه صاحب فكرة يريد إثباتها بأية طريقة كانت، وكيف يتمكن من إثباتها وإظهارها وتدوينها إذا ترك تلك الروايات وعالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث؟»^(٢٥).

وترد في ختام كتاب اتين دينيه (الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء حول هذا المنهج حيث يقول «لقد أصاب الدكتور سنوك هيرغرنبجة» بقوله : (إن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأي سابق) . هذه حقيقة يجمل بمستشركي العصر جميعا أن يضعوها نصب أعينهم فإنها تشفيهم من داء الأحكام السابقة التي تكلفهم من الجهود ما تجاوز حد الطاقة فيصلون إلى نتائج لاشك خاطئة . فقد يحتاجون في تأييد رأي من الآراء إلى هدم بعض الأخبار وليس هذا بالأمر الهين، ثم إلى بناء أخبار تقوم مقام ماهدوما وهذا أمر لاريب مستحيل . إن العالم في القرن العشرين يحتاج إلى معرفة كثير من العوامل الجوهرية كالزمن والبيئة والاقليم والعادات والحاجات والمطامح والميول .. إلى آخره . ولا سيما إدراك تلك القوى الباطنة التي لاتقع تحت مقاييس المعقول والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات »^(٢٦)

وقضلا عن هذا نجد أن الطابع العلماني الوضعي ، والرؤية المحدودة للمناهج الغربية في تعاملها من تأريخنا، أوقع عددا من المستشرقين في خطأ آخر مفاده أن

الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يخطو خطوة واحدة وهو يعلم مسبقاً ما الذي يليها .. أي إن نشاطه كانت توحى به (الظروف الراهنة) ومتطلباتها ولوازمها . وأبرز مثل في هذا المجال ما ذكره فلها وزن وعدد من رفاقه حول إقليمية الحركة الإسلامية في عصرها المكي وأنها لم تنتقل إلى المرحلة العالمية - في العصر المدني - إلا بعد أن أتاحت لها الظروف ذلك ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ليفكر بذلك من قبل . وما قالوه حول اعتماد الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب (اللاعنف) في العصر المكي وتحولته إلى القوة بعد أن شكل دولة في المدينة وتجمع حوله المقاتلون « لقد كان في وسع محمد - يقول فلها وزن - من طريق عقيدة تتجاوز دائرة معتقديها الدائرة التي ترسمها رابطة الدم . أن يحطم رابطة الدم هذه لأنها لم تكن بريئة من العصبية وضيقها . ولا كانت ذات صبغة خارجية عارضة . هذا هو الذي جعلها لا تتسع لقبول عنصر غريب عنها . ولكن محمداً لم يرد ذلك . ومن الجائز أيضاً أنه لم يكن يستطيع أن يتصور إمكان رابطة دينية في حدود غير حدود رابطة الدم »^(٢٧) . ويرفض سيرتوماس أرنولد في كتابه (الدعوة إلى الاسلام) هذه الرؤية الخاطئة فيقول « من الغريب أن ينكر بعض المؤرخين أن الاسلام قد قصد به مؤسسه في بادئ الأمر أن يكون ديناً عالمياً برغم هذه الآيات البينات ..^(٢٨) ومن بينهم السير وليام مور إذ يقول (إن فكرة عالمية الرسالة قد جاءت فيما بعد . وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها، لم يفكر فيها محمد نفسه . وعلى فرض أنه فكر فيها فقد كانت الفكرة غامضة فإن عالمه الذي كان يفكر فيه، إنما كان بلاد العرب، كما أن هذا الدين الجديد لم يهياً إلا لها . وأن محمداً لم يوجه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم وهكذا نرى أن نواة عالمية الاسلام قد غرست ولكنها إذا كانت قد اختصرت ونمت بعد ذلك فإنما يرجع ذلك إلى الظروف والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمنهج »^(٢٩) ..

ويجيب أرنولد « لم تكن رسالة الاسلام مقصورة على بلاد العرب بل للعالم أجمع نصيب فيها . ولم يكن هناك غير إله واحد ، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة »^(٣٠) .. ولم يقف أرنولد وحده بمواجهة هذا الخطأ الواضح . إنما هناك كولدنزهر ونولدكه وسخاو الذي يؤكد « أن الرسالة الالهية ليست مقصورة على العرب بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات ومعنى ذلك خضوع الانسانية كلها خضوعاً مطلقاً . وقد كان لمحمد بوصفه رسولاً من الله حق المطالبة بهذه الطاعة وقد كان عليه أن يطالب بها . وهذا مظهر من أول الأمر جزءاً لا ينفصل من جملة ما أراد تحقيقه من مبادئ »^(٣١) .. ويرفض أرنولد الخطأ الآخر الذي يرى « أن محمداً قد تحول إلى القوة بمجرد أن واثته الظروف وهو رأي قد صرح به نقلاً عن فلها وزن بعض الباحثين ولا سيما ميورلدي حديثه عن غزوة بني قريظة »^(٣٢) ..

إلا أن أرنولد لم ينج من الوقوع في الخطأ نفسه عندما يقول « كانت رغبة محمد ترمي إلى تأسيس دين جديد . وقد نجح في هذا السبيل، ولكنه في الوقت نفسه أقام نظاما سياسيا له صفة جديدة متميزة تميزا تاما . وكانت رغبته بادىء الأمر مقصورة على توجيه بني وطنه إلى الاعتقاد بوحداية الله » (٣٣) .

إن فهم السيرة لا يمكن أن يتم إلا وفق نظرة شمولية تدرس حركة الاسلام كخطوات في برنامج شامل مرسوم في علم الله ، ومحدد في قرآنه، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن سوى منفذ لهذا البرنامج بأسلوب يعتمد على قدراته وأخلاقه وذكائه وإمكاناته الفذة في التخطيط والتنفيذ . وبرغم أن القرآن الكريم نزل منجما وراحت آياته تنزل على مكث لكي تلامس الأحداث وتعلق عليها (بعد وقوعها)، إلا أنه بمجموعه كمبدأ «أيديولوجية» لا يخرج عن نطاق كونه برنامجا إلهيا شاملا تربط ممارساته الجزئية بكليات شاملة محددة سلفا في علم الله . ومن ثم فإن (الظروف الراهنة) ليست هي الحتمية الموقته التي تحدد مسار الاسلام وخطى رسوله عليه الصلاة والسلام . إنما هناك (الهدف) الذي يفرض أحيانا (وقفة) ضد الأعراف والظروف (وتمردا) عليها (وانقلابا) شاملا على مواضعاتها . وهذا ما يبدو واضحا منذ أول لحظة في الشعر الحاسم الذي طرحه الرسول صلى الله عليه وسلم بوجه الجاهلية (لا إله إلا الله) فأبي ظرف راهن، موقوت، أوحى بهذا الشعر الانقلابي الشامل الذي جاء يدمر على الوجود الجاهلي جل قيمه وأهدافه ومعالمه ومفاهيمه وعاداته وتقاليده ؟ إن توماس أرنولد يشير إلى ذلك بوضوح عندما يقول « لا يغرب عن البال كيف ظهر جليا أن الاسلام حركة حديثة العهد في بلاد العرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضا تاما . ذلك أن دخول الاسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب وإنما كان انقلابا كاملا لمثل الحياة التي كانت من قبل .. والواقع أن المبادئ الأساسية في دعوة محمد كانت تتعارض كثيرا مع ما كان ينظر إليه العرب نظرة ملؤها التقدير والاحلال حتى ذلك الحين . كما أنها كانت تعلم حديثي العهد بالاسلام بأن يعدوا من الفضائل صفات كانوا قبل إسلامهم ينظرون إليها نظرة الاحتقار » (٣٤) .

إن القرآن الكريم كان قضية فوقية جاءت آياته لتقود الانسان في كل زمان ومكان إلى عصر جديد ولم يكن يفعل انفعالا مؤقتا بالوضع السائد، سلبيًا وإيجابيًا، كما يتصور معظم المستشرقين مسيحيين وماديين (كما سنرى) وإنما كان ينظر نظرة شمولية بعيدة كل البعد عن رد الفعل المباشر، وهذا هو الذي يفسر لنا الكثير من الأخطاء التي مارستها مناهج البحث الاستشراقية بكافة أجنحتها .

ونحن لانطلب من الغربيين هنا أن يؤمنوا أن القرآن منزل من السماء وأن محمداً رسول الله .. وإنما نطلب أن يكونوا أكثر تجرداً وموضوعية فينظروا إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم كوحدة عضوية متكاملة . وإلى القرآن الكريم كبرنامج عقيدي Ideology مترابط تعلق مكوناته على الظروف الموقوتة زماناً ومكاناً، برغم ملامساتها اليومية المباشرة للوقائع الزمانية والمكانية، ولكنها الملامسة التي تنبثق عنها قيم ودلالات ذات طابع شمولي ماكان للمستشرقين أن يغفلوا عن أبعادها .

● ثالثاً : رد معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية :

إن هذا التصور (المسبق) يكاد يأخذ برقاب المستشرقين، ويضع بصماته العميقة على مناهجهم في التعامل مع وقائع السيرة وظاهرة النبوة .. ويحاول الدكتور جواد علي أن يبين الأسباب « إن معظم المستشرقين النصاري هم من طبقة رجال الدين، أو من المتخرجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الاسلام يحاولون جهد إمكانهم ردها إلى أصل نصراني . وطائفة المستشرقين من يهود، وخاصة بعد تأسيس (إسرائيل) وتحكم الصهيونية في غالبيتهم، يجهدون أنفسهم لرد كل ما هو اسلامي وعربي لأصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء»^(٣٥)

ويلقي (طيباوي) مزيداً من الضوء على هذه العقدة المنهجية في العقل الاستشراقي وعلى دوافعها المذهبية فيقول : « إن النظرة الأولى للاسلام تكشف مواضع شبه بين الاسلام والمسيحية، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافاً أساسية وهذه الحقيقة كانت غالباً ماتت تأثير المبشرين في الماضي، وما زالت تستميل قليلاً في المجال الأكاديمي إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كأصول للاسلام . وينزع المبشر والباحث الأكاديمي إلى أن يتناسى وهو ينال من قدر محمد بطريق مباشر أو غير مباشر، كيف يقدر المسلمون الاتقياء المسيح . وفي كتاب قريب من سلسلة بنغوين Penguin عمل مستشرق وهو قسيس انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر ان الاسلام كان صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية .. وهناك دارس آخر للاسلام هو أيضاً من رجال الكهنوت (ويقصد به وفرد كانتول سمث) يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي (Spectulation) الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والاسلام وهو يكتب : (إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به)^(٣٦) . وشأن كثير من التعميمات لا يبدو مثل هذا النص منصفاً كما يحاول أن يكون . فان المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا

طوال القرون يحاولون فهم الاسلام - أو إساءة فهمه - من خلال اصطلاحات المسيحية، أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها، لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لا يواجه في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم في الاسلام، ومع ذلك فهو يرفض - لا رأي المسلم في المسيحية فحسب - بل رأيه في الاسلام أيضاً، وهو يسعى جاهداً لتغيير الرايين .. وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الاسلامية بجامعة لندن، لايبدي احتراماً يذكر لذكاء القارئ ويعلن في مقدمة مقال له أنه يقدم معلومات صحيحة لمعالجة الدراسة موضوعياً حتى يكون منصفاً مدققاً . ولكن بعد هذا كله يكتب : (إنه لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمداً قد استمد إحياءه منها) .. ومن أجل تبين مدى موضوعية المبشر المذكور يجب أن نقرأ هذه الكلمات التي وردت في ختام مقاله (إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين) !!^(٣٧)

وامتداداً لهذه الأزمة (المذهبية) التي تؤثر سلباً على نقاء المنهج الاستشراقي، يلمس المرء في معطيات المستشرقين تعاطفاً مع العناصر والقوى المضادة للإسلام ، ولنبيّه عليه الصلاة والسلام - ولاريب أن ما يتمخض عن هذا من (كراهية) تضع جدراناً بين القوم وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة وتصيب منهج العمل بمزيد من التشنج .. وفرق كبير بين الحكم الذي يصدره قاض، يقف موقفاً محايداً بين طرفي القضية ، والحكم الذي يصدره قاض يتعاطف مع أحد الطرفين ويكره الآخر أو يدينه ابتداءً !!

الشواهد كثيرة ، ويكفي أن يقرأ المرء كتابات مرغوليوث أو فلها وزن أو بروكلمان ليرى بأمر عينيه اتساع هذا التيار في المعطيات الاستشراقية ..

مثلاً : نقرأ لدى بروكلمان هذا النص » . لم يطل العهد بمحمد حتى شجر النزاع بينه وبين أحبار اليهود . فالواقع أنهم على الرغم مما تمّ لهم من علم هزيل في تلك البقعة النائية كانوا يفوقون النبي الأمي في المعلومات الوضعية وفي حدة الإدراك «^(٣٨) ونقرأ «كان على محمد أن يعوض خسارة أحد التي أصابت مجده العسكري ، من طريق آخر ، ففكر في القضاء على اليهود ، فهاجم بني النضير لسبب واه»^(٣٩) .. ويضرب فلها وزن على الوتر نفسه فيقول «لم يبق الاسلام على تسامحة بعد بدر بل شرع في الأخذ بسياسة إرهاب في داخل المدينة . وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على ذلك التحول .. أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر المعتدين الناكثين للعهد ، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات أو قضى

عليها في الواحات المحيطة بالمدينة حيث كانوا جماعات متماسكة كالقبائل العربية ، وقد التمس لذلك أسبابا واهية .. »^(٤٠) .

ويظهر مرغوليوث عطفه - هو الآخر - على اليهود ويرى أن اقتحام خير محض ظلم نزل باليهود ، لاسموغ له على الإطلاق «عاش محمد هذه السنين الست ما بعد هجرته على التلصص والسلب والنهب ، ولكن نهب أهل مكة قد يسوغه طرده من بلده ومسقط رأسه وضياح أملاكه ، وكذلك بالنسبة إلى القبائل اليهودية في المدينة ، فقد كان هناك - على أي حال - سبب ما ، حقيقيا كان أم مصطنعا ، يدعو إلى انتقامه منهم إلا أن خير التي تبعد عن المدينة كل هذا البعد ، لم يرتكب أهلها في حقه ولا في حق أتباعه خطأ يعتبر تعديا منهم جميعا ، لأن قتل أحدهم رسول محمد لا يصح أن يكون ذريعة للانتقام . وهذا يبين لنا ذلك التطور العظيم الذي طرأ على سياسة محمد . ففي أيامه الأولى في المدينة ، أعلن معاملة اليهود كمعاملة المسلمين ، لكن الآن (بعد السنة السادسة للهجرة) أصبح يخالف تماما موقفه ذاك ، فقد أصبح مجرد القول بأن جماعة ما غير مسلمة يعد كافيا لشن الغارة عليها . وهذا يفسر لنا تلك الشهوة التي أثرت على نفس محمد والتي دفعته إلى شن غارات متتابعة ، كما سيطرت على نفس الاسكندر من قبل ونابليون من بعد .. إن استيلاء محمد على خير يبين لنا إلى أي حد قد أصبح الإسلام خطرا على العالم»^(٤١) .

بل إنهم ليتعاطفون مع العرب الوثنيين ضد الإسلام ، برغم أن الوثنية تمثل موقفا رجعيا هو في بدء التحليل ومنتهاه : ضد التحضر .. ويجد المرء نفسه مضطرا لعقد مقارنة بينهم وبين أسلافهم (زعماء يهود خير) الذين وقفوا أمام أبي سفيان وأصحابه من زعماء قريش يقسمون بالله إن دين الوثنية خير من دين محمد ، وأنهم أولى بالحق منه^(٤٢) والهدف في الحالتين واضح ولاريب .

يقول بروكلمان « لقد حالت الظروف بين الرسول وبين الشروع في شن حملة نظامية مباشرة على المشركين . فقد كانت فكرة الشرف العربية القديمة تمسك المهاجرين عن محاربة إخوانهم في قريش ، في حين كان المدنيون غير شديدي الميل إلى تعزيز صفو السلم مع جيرانهم الأقوياء .. حتى إذا كان شهر رجب الحرام وجه جماعة من الغزاة بأوامر سرية فوفقت إلى مباغته قافلة بالعروض ، كانت حاميتها العسكرية تتقدمها مطمئنة إلى حرمة الشهر فأصاب غنائم عظيمة عادت بها إلى المدينة . ولكن هذا النقص للقانون الخلقي القبلي لم يلبث أن أصاب عاصفة من الاستنكار في المدينة . فما كان من محمد إلا أن أنكر صنيع أتباعه الذي تم وفقا لرغباته بلا خلاف ، وعزاه إلى سوء فهم لأوامره »^(٤٣)

ويتمنى نولده «لو أن القبائل العربية استطاعت أن تعقد بينها محالفات عربية دقيقة ضد محمد للدفاع عن طقوسهم وشعائهم الدينية، والذود عن استقلالهم إذن لأصبح جهاد محمد ضدهم غير مجد . إلا أن عجز العربي عن أن يجمع شتات القبائل المتفرقة قد سمح له أن يخضعهم لدينه القبيلة تلو الأخرى، وأن ينتصر عليهم بكل وسيلة، فتارة بالقوة والقهر، وتارة بالمحالفات الودية والوسائل السلمية»^(٤٤)

على الرغم من أن العديد من أبناء هذه الطبقة من المستشرقين كشفوا - بتعمقهم ونفاذهم وإحاطتهم - النقاب عن بعض الجوانب المضطربة الغامضة في تاريخنا الاسلامي عامة بما فيه سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم بأخطائهم المنهجية التي عرضنا لبعض أنماطها، طرحوا الكثير من النتائج والآراء الخاطئة على مستوى الموضوع . وهذا أمر طبيعي، فالخطأ لا ينتج إلا الخطأ والبعد عن الموضوعية لا يقود إلا إلى نتائج لاتحمل من روح العلم والجدية إلا قليلا .

ولن يتحمل بحث موجز كهذا عرض وتحليل ومناقشة هذه الآراء والنتائج، فلهذا كله مجال آخر، وليس من نافلة القول الاشارة إلى أن هذه الآراء تمثل حصادا ضخما يمكن أن يجنيه كل دارس بتأن وروية لما كتبه هؤلاء المستشرقون عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصاد يحمل في ثناياه كما رأينا عناصر تناقضه واضطرابه وخروجه على البحث العلمي المنهجي الدقيق .

ولكن القوم، إذا توخينا الحكم الدقيق، ليسوا كلهم سواء فقد شذ عنهم بعض المستشرقين - ولكل قاعدة شواذ - وبرغم قلة هؤلاء بالنسبة للتيار الأوسع والأثقل، فإن صوته لم يضع وقد مارسوا كشفا نقديا طيبا للكثير من أعمال رفاقهم في البحث، وألقوا الضوء على الثغرات والمطبات التي وقعوا فيها .. وقد عرضنا لبعض مواقف هؤلاء : دينيه، وات، درمنغهم، ارنولد .. على الرغم من أن هؤلاء أنفسهم ماكانت رؤيتهم تصل أبدا درجة النقاء العلمي المطلوب، فهذا أمر يكاد يكون مستحيلا !!

* * *

- ٣ -

بداية القرن، ونجاح الثورة البلشفية في روسيا، بدأ يطل موقف جديد
إزاء رسولنا عليه الصلاة والسلام، وتاريخنا الاسلامي بعامه، ينبثق
عن التفسير المادي للتاريخ ويسعى إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة ..
يفصلها على مساحات منهجه المرسوم سلفا، يقطع أوصالها لكي يرفض وينقي ويستبعد

ما لا ينسجم ومطالب هذا المنهج، ويأخذ ويستيقى ما ينسجم وهذه المقولات .. وتحسب ما يأخذ مما يدع فلا يعدو أن يكون واحدا من عشرة بحساب الأرقام .

وإذا كانت وقائع السيرة تتأبى على تحليلهم ومحاولاتهم القسرية، فإنهم يزدادون شططا في التقطيع والتمزيق وفي التفسير والتأويل ، حتى لقد وصل الأمر بهم إلى أن يبلغوا حد المجانية في التعليل والتحوير لتحقيق التوافق المرتجى بين الوقائع والفلسفة. الأمر الذي جعل أحدهم ينقض رأي الآخر وينحرف بتحليله في اتجاه نقيض تماما، على الرغم من أنهم تلامذة مدرسة واحدة، ورؤية مشتركة للتاريخ ولكن لأبأس : فما داموا من المؤمنين بفلسفة النقيض فليتصد أحدهم للآخر، ولينقض بعضهم رأي الآخر، فلا بد أنهم واصلون يوما موحداهم المرتجى .

لننظر على سبيل المثال إلى بعض مآقالوه، وهو كثير بصدد سيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم .

« لقد رأى بعضهم أن المجتمع العربي (في مكة والمدينة) شهد بداية تكوين مجتمع يمتلك الرقيق . بينما يرى (بيجولفسكايا) أن القرآن يشعر بتركز مرحلة ملكية الرقيق ويذهب مع (بلاليف) إلى أن المرحلة الاقطاعية هي من آثار اتصال العرب بالشعوب الأخرى . هذا ويرى آخرون أن المجتمع الاقطاعي بدأ بالتكون فعلا، ويتبع هذا قلق في التفسير فمنهم من يرى أن الاسلام يلائم مصالح الطبقات المستغلة الجديدة من ملاك وارشترراطية الاقطاع مثل (كليموفيج) ومنهم من يراه في مصلحة ارشترراطية الرقيق فقط. في حين أن البعض مثل (بلاليف) يرى أن الاسلام المتمثل بالقرآن لا يلائم المصالح السياسية والاجتماعية للطبقات الحاكمة، فلجأ أصحابه الى الوضع في الحديث لتسويغ الاستغلال الطبقي الجديد .

« وفي حين أن بعضهم يقول إن الاستقرراطية وحدت القبائل العربية لتحقيق اغراضها يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوئب للوحدة فجاء الاسلام موحدًا يعبر عن ذلك التوئب » .

« ويضطرب الموقف من منشأ الاسلام ذاته، فبينما يدعي (كليموفيج) أن محمدا صلى الله عليه وسلم واحدا من عدة أنبياء ظهوروا وبشروا بالتوحيد وأرادوا توحيد القبائل . يذهب (تولستوف) إلى نفي وجود النبي العربي عليه الصلاة والسلام. ويعده شخصية أسطورية. وبينما يعترف البعض بظهور الاسلام يذهب (كليموفيج) إلى أن جزءا كبيرا منه ظهر فيما بعد، في مصلحة الاقطاعيين، ونسب أصله إلى فعاليات معجزة لمحمد، وتجاوز (تولستوف) إلى أن الاسلام نشأ من أسطورة صنعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وهي أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى الحنفية .» (٤٥) .

ألا يقترب هذا من أن يكون ديننا جديداً، لا يقل عن النصرانية - يومها - حقداً على الاسلام وكراهية لنبيه عليه الصلاة والسلام، وبعداً عن المنهجية في التعامل مع الوقائع والأحداث؟. وأتباع المدرسة المادية أليسوا هم رهبانا جددًا في موقفهم من رسولنا عليه الصلاة والسلام وتاريخنا، غيروا أزياءهم ولكنهم ظلوا من داخل نفوسهم رهبانا ينتمون للكهنوت المادي الجديد الذي ماكان تدخينه على الرؤية النقية إزاء سيرة رسولنا عليه الصلاة والسلام بأقل كثافة من الدخان الذي أثاره رجال النصرانية الأوائل ؟. هذا أحد أبناء الكنيسة المادية: بندلي جوزي^(٤٦) يقول محلاً بعض مواقف رسولنا عليه الصلاة والسلام « إن سياسة النبي مع المكين قد تغيرت كثيراً في المدينة تحت تأثير عوامل جديدة ولأسباب عديدة أوجدتها الظروف وأدى إليها الاختيار وحج النبي لوطنه الأصلي وأهله وذويه إلى غير ذلك من الانفعالات النفسية والعوامل السياسية التي ظهرت بعد موقعتي بدر وأحد وحصار المدينة، وكان من نتائجها أن النبي أخذ يطف من سياسته نحو إخوانه المكين. كما أن أصحاب السلطة في مكة رأوا - بعد ما أصابهم في موقعة بدر وبعد مالحق بتجارته من الخسائر - أن يتساهلوا في أمور كثيرة مع النبي على شروط تضمن بقاء الكعبة والحج وعكاظ على ماكانت عليه قبل الاسلام . وأن يشملهم بالعفو ويشركهم في عمله الجديد الذي أخذوا يتوقعون منه خيراً . وربما كان من شروط التفاهم^(٤٧) أن يبقى النبي في المدينة وألا يتعرض في كلامه لأموهم المالية . فكانت الحديبية وسياسة (تأليف القلوب) أو بعبارة أخرى سياسة التسامح والتساهل المتبادل (Compromis) فصار الناس (يدخلون في دين الله أفواجا) لا عن اعتقاد بصحة الدين الجديد الذي لم يكونوا يعرفون عنه إلا الشيء القليل، بل عن رغبة في التقرب من أصحاب السلطة الجدد وحفظاً لمراكزهم القديمة وثروتهم المجموعة في أجيال . يخيل لي - يقول جوزي - أن من جملة الشروط التي اتفق عليها الطرفان في الحديبية - أو في زمان أو مكان آخرين - أن يكف النبي عن الطعن في الملأ المكي . وألاً يحرض صعاليك العاصمة الحجازية وأرقاءها عليه، وهذا على ما يظهر لي أحد أهم أسباب خلو السور المدنية ولاسيما تلك التي نزلت في الدور الأخير من العبارات القارصة والطعن في سكان مكة .^(٤٨) وهناك سبب آخر لا يقل خطورة عن الذي ذكرناه الآن وهو أن حالة النبي الاجتماعية في المدينة تغيرت - كما هو معلوم - تغيراً ظاهراً أدى إلى تغيير نفسيته. فكان من نتائج هذا التغيير ومن الأسباب التي ذكرنا بعضها وغيرها مما لم نذكر^(٤٩) أن بعض إصلاحات النبي الاجتماعية والدينية جاءت مبتورة وفيها شيء مما يدعو الأوروبيون: التساهل^(٤٩) »

ويمضي بندلي جوزي إلى القول « بأن الدور المكي كان دور تمهيد واستعداد، دور بث دعوة جديدة بين طبقات الأمة ودور حرب ونزاع كلامي بين رجل ثابت في مبادئه مخلص في عمله وبين طبقة من الناس شعرت بالخطر على ثروتها وزعامتها في البلاد

فهبت تقاوم ذلك الرجل وتناوئه .. دور جهود وأحلام لو تحققت كلها لقلبت البلاد رأسا على عقب، ما أجمل هذا الدور وما أعظمه وما أحلى تلك الأحلام والمساعي التي بذلت في تحقيقها، وأما الدور الثاني فكان دور عمل وتنظيم ودور حروب وافتتاحات ودور سياسة ومكاشفات أدت إلى تساهل من الطرفين ومعنى التساهل في مثل هذه الثورات الاجتماعية هو التنازل عن بعض مطالب أو مبادئ أو التلطف في الطلب. والرجوع عن بعض الأفكار. أو وضعها في قالب يرضاه الفريقان وهذا ماكان من أمر النبي العربي ورئيس جمهورية مكة (أبي سفيان) الخبير المحنك الذي كان يتكلم بلسان الملأ المكّي، هذا يعترف بسيادة النبي الروحية والعالمية ويهجر الأوثان ويؤدي الزكاة ويقيم الصلاة، وذاك يتعهد أن تبقى مكة مركز البلاد العربية الديني وأن يجعل لأعيان مكة وقادة أفكارها حظا في إدارة المملكة أو الجمهورية الروحية الجديدة وأن يتركهم وشأنهم يتاجرون ويعيشون كما يشاؤون . أما الفريق الثالث، أي الفقراء، وهو الطرف الذي استعرت الحرب لأجله وظهرت الدعوة لتحسين أحواله فقد أرضوه في بادئ الأمر بشيء من الصدقات والزكاة ثم نسوه أو تناسوه بعد وفاة النبي وخلفائه الأولين، فرجع إلى حالته الأولى بل إلى ما هو أسوأ منها ^(٥٠) .

ويقول في مكان آخر « لاشك أن النبي العربي لم يقصد بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة إلى أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جرائيمه، كما يحاول أن يفعل اليوم جماعة الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعاتهم، بل كانت غايته الكبرى أن يخفف من وطأة تلك الأمراض على بعض طبقات الناس ممن خلقوا بعد قسمة الأرزاق أو وقعوا في الفقر والرق لأسباب لم يقو على مقاومتها . وإلا فلو أراد أن يقتل جرائيم الأمراض الاجتماعية كلها لكان لجأ بعد أن أصبح صاحب الأمر والنهي في جزيرة العرب إلى وسائل غير تلك التي ذكرناها .

« وما مثل النبي من هذا الوجه إلا مثل سائر الأنبياء الذين سبقوه أي أنه فضل استعمال الوسائل الأدبية - إلا فيما ندر من الظروف - على غيرها من الطرق التي لجأ إليها في عصرنا بعض مصلحي وسياسي أوربا كلينين وموسوليني وغيرهما .. وعليه يمكننا أن نقول إن محمدا أجاد في وصف الأمراض الاجتماعية العربية وتعدادها أكثر منه في علاجها واستئصال جرائيمها » ^(٥١) .

وغير (بندلي جوزي) كثيرون .. وهم للأسف - قد ازدادوا عددا مع الأيام وكثروا من سوادهم تلامذتهم المنتشرون ها هنا في الشرق بين طهرانينا على الرغم من أنهم محسوبون - ظاهرا على ديننا وعقيدتنا، ولكنها (موضة) منهجية إذا صح التعبير وتؤول إلى انحسار كما انحسرت من قبلها مدارس ومناهج وآراء وأفكار وفلسفات كانت قد سيطرت على المؤسسة والشارع في بلادنا تقليدا لهذا الفكر الدخيل أو ذاك، وتمسحا

بهذا المنهج الوافد أو ذاك ولكنها لهجانتها وغربتها عن الأرض التي تحركت فيها سرعان
ماذبلت وتبيست وعصفت بها رياح الزمن .. والذي يتبقى أبدا هو المنهج الأصيل ..
الابن الشرعي للتاريخ الاسلامي والأرض المسلمة ..

وها نحن نشهد تكسر الموجة الجديدة وتحول دعائها أنفسهم إلى مواقف أكثر
موضوعية واعتدالا بعد أن رأوا خطر ماكانوا فيه .

* * *

يبقى، بعد هذا كله، بعد موجات الرهبان والمستشرقين والماديين .. بعد
والذي غبارهم الذي أثاروه ودخانهم الذي حجبوا به الرؤية الصافية .. الذي
يتبقى هو وقائع السيرة نفسها كما تكونت يومها في الزمن والمكان .. ويتبقى ..
الشخصية الفذة لصانع هذه الوقائع وقائدها في الزمن والمكان ... رسول اختارته عناية
الله لقيادة البشرية صوب الغد المرتجى .. ومع الرسول عليه الصلاة والسلام جيل من
الرواد، حملوا شرف الانتماء واستجابوا للتحديات وقدروا على أن يطووها بما يشبه
الإعجاز، فليست مناهج الرهبانية النصرانية والعلمانية الاستشراقية والمادية التاريخية
بقادرة على إدراك البعد الحقيقي لهذا العصر الذي غير مجرى التاريخ .

كما أنهم ليسوا بقادرين على طمسه وتزييفه .

والذي يدرك هذا البعد ويستعيد جوهرة النقي .. هم أبناء الاسلام وحدهم ..
وليس غيرهم أبدا من يقدر على حمل الأمانة وأداء الدور .



(محمد في مكة)

(١)

النزعة الشكية والافتراض والنفي الكيفي

(مونتغمري وات)، على مستوى تقنية البحث، متفوقا بمعنى الكلمة، وهو **يبدو** يمتلك أداة البحث ومستلزماته ويعتمد أسلوبا نقديا مقارنا يثير الإعجاب، وقد تمكن بواسطته من تحقيق عدد من النتائج القيمة على مستوى السيرة . وإن كان يلح أحيانا في نزعته النقدية، كما سنرى، الأمر الذي قاده كما قاد عددا من رفاقه وأسلافه إلى تنفيذ عملية (نفي) واسع النطاق لمساحات من حقائق السيرة المتعارف عليها .

أما في الدائرة الثانية، دائرة (الموضوعية) التي قال الرجل بأنه سيلتزمها في بحثه، فإنه لم يستطع أن يتحرر بالكلية من الضغوط المضادة وعوامل الشد اللامنهجية على الرغم من أن ثمة ما يميزه في عصر المذهبية التاريخية وبحسب لصاحبه : إنه لا يفترض، أو يعتنق، رؤية محددة سلفا، ويأتي إلى التاريخ لكي يعيد تركيبه وفق رؤيته تلك، ويعالج وقائعه بما يجعلها تتسجم، قسرا، مع مقولات المذهب، ويفصل ويقص ويمط الجزئيات التاريخية لكي تكون على (قدّ) القلب المصنوع سلفا .. ويتنقي ويتقبل كل ما يتناغم مع قناعاته هذه، وما لا يكون كذلك يعزل ويستبعد .

إن الرجل يعتمد منهجا مغائرا هو أقرب إلى الموضوعية .. إنه يسعى لأن يبدأ حركته مع الوقائع التاريخية، دون أي افتراض مسبق، ثم تجيء استنتاجاته وتنظيراته مستمدة مما تقوله الوقائع نفسها ومما تتمخض عنه مكوناتها الأساسية وعلاقاتها المتشابكة .

لكننا، مع ذلك يجب ألا نذهب في حسن الظن إلى المدى .. لأن الرجل بسبب من الحاحه على التجريب في ميدان الوقائع يرغمها - أحيانا - على أن تتكلم، على أن تقول أي شيء، حتى ولو كان مناقضا للتيار الأوسع والأعمق لحركة العصر الذي تتدفق عبر تلك الجزئيات التاريخية .

ويقينا، فإن الكثير من استنتاجات (وات)، بإحالتها على الأرضية التاريخية الشاملة التي تنتمي إليها الوقائع التي شكلت الاستنتاج ، سوف ترتطم بالكثير من المسلمات والبدايات !!

ولأنريد أن نواصل اتهام الرجل بهذه الخطيئة أو تلك فنقع في مظنة المبالغة والهوى .. والأحكام المسبقة .. ولكننا، بدلا من ذلك، سنسعى إلى اختبار نتائج دراساته لنعرف ما إذا كانت قد تضمنت واحدا أو أكثر من الأخطاء المنهجية التي مارسها معظم المستشرقين في حقل السيرة .. وحينذاك فقط يمكن أن يكون الحكم أقرب إلى الصواب ..

وسيحاول البحث أن يتجنب الدخول - قدر الامكان - في مناقشة التفاصيل والجزئيات، أو حتى الرد أو المناقشة المتوازنة مع كل مقولة قد تتضمن خطأ ما .. إنما

ينصب الاهتمام على تحديد الجذور المنهجية وتنفيذها على الموضوع من قبل (وات) .. وقد لا يستلزم كل شاهد مناقشة أو رداً مادام أن مهمة هذا البحث ليس دراسة حقائق السيرة وإنما مناهج التعامل معها .^(٥٢)

إن بمقدور المرء أن يتلمس عبر قراءته لكتاب (محمد في مكة) اثنتين من تلك الثغرات المنهجية التي تتردد في معطيات المستشرقين .. تتمثل أولاهما في ذلك الانسياق وراء النزعة النقدية التي تبلغ على أيدي بعضهم حد النفى الكيفي للروايات أو إثارة الشكوك حول صحتها .. وتتمثل ثانيتهما في إسقاط الرؤية والمواضع المعاصرة، ذات الطابع النسبي، على الوقائع التاريخية الماضية، ومحاولة تحكيم المنطق الوضعي واعتماده في تحليل مكونات تلك الوقائع، وارتباطها وتفحص طبيعة نسيجها .

وثمة مأخذ آخر أقل تردداً في كتاب (وات) يقوم على فكرة رد بعض وقائع السيرة إلى أصول دينية سابقة، يهودية ونصرانية ، فلنبداً بالمسألة الأولى : المبالغة في النقد والنفى الكيفي وإثارة الشكوك واعتماد الضعيف الشاذ ...

* * *

- ١ -

بعد استعراض أهم أحداث السيرة بين ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وزواجه بخديجة رضي الله عنها وتحليلها، يقول (وات) « تلك هي الوقائع التي تهيم على حياة محمد قبل زواجه ، من وجهة نظر المؤرخ بعض هذه الوقائع موضع جدل . وهناك مع ذلك عدد كبير من الروايات التي يمكن تسميتها « بذات الطابع الفقهي » ، ولاشك أنها ليست حقيقة بالمعنى الواقعي للمؤرخ لأنها تحاول وصف وقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد . ولكنها تعني مع ذلك مغزى محمد بالنسبة للمسلمين المؤمنين ، فهي بذلك حقيقة بالنسبة إليهم . وتكون ملحقاً مناسباً لحياة نبيهم . وربما يمكن اعتبارها كتعبير (لمن كان له عيون ترى) فرأى لو كان شاهداً لها، ويكفي أن نذكر أشهر هذه القصص كما يرويها ابن اسحق^(٥٣) »

ويورد وات نص روايتي (الملكين) و (بحيرى الراهب) كما يرويها ابن اسحاق ثم يعقب عليهما بأن القارئ يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدى الزمني الذي يبلغ ربع القرن بين الميلاد والزواج ..

- **أولاً :** لأن بعض هذه الوقائع موضع جدل .
- **ثانياً :** لأن هناك عدداً كبيراً من الروايات يمكن تسميتها بذات الطابع الفقهي وهي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، وإنما هي حقيقية فقط بالنسبة للمسلمين !!

● ثالثاً : لأن بعض الوقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنها سحبت إلى الوراء ..

وإذا كانت قصة (بحيرى الراهب) موضع جدل، وقد تتعرض للاهتزاز أمام النقد^(٥٤) فإن حادثة شق الصدر تستعصي على النفي لا لأن مسلماً^(٥٥) وأحمد^(٥٦) أخرجها فحسب - فضلاً عن ابن هشام^(٥٧) وابن سعد^(٥٨) والبلاذري^(٥٩) وغيرهم من المؤرخين الأوائل - ولكن لكونها واقعة ترتبط بنسيج الظاهرة النبوية ذات الأصول الغيبية التي يصعب التعامل معها في إطار التحليل العقلي للمنظور التاريخي .. وهاهنا، فإن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم يلتقي في نسيجها : المغيب بالمنظور ويتداخل تداخل السدى باللحمة .. ونحن إما أن نقبل هذا البعد الذي يجعل من محمد عليه الصلاة والسلام (نبياً) ويرتب نتائج النبوة على أسبابها في التكوين النفسي وإما أن نرفضه من الأساس وحينذاك يمكن حتى لظاهرة (الوحي) أن تستحيل إلى فعل منظور، وإلا الحقت « بالروايات ذات الطابع الفقهي التي هي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ وإنما هي حقيقية بالنسبة للمسلمين » ..

ولن يستطيع أحد بعد تجريد الواقعة التاريخية من بعدها الواقعي الحقيقي، إلا أن يعتبرها غير تاريخية على الإطلاق !!

حتى إذا ماتزوج محمد صلى الله عليه وسلم وأنجبت زوجته خديجة رضي الله عنها أولادهما السبعة المعروفين فإننا نجد أنفسنا أمام هذه الفرضية التي يطرحها (وات) : إذا كانت خديجة قد أنجبت ولداً في كل سنة «فإنها تكون في الثامنة والأربعين من عمرها عند ولادة الأخير، وليس هذا مستحيلاً ولكنه غريب يثير التعليق، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة»^(٦٠)

والمسألة في أساسها لاتقتضي هذا التعقيد، فإن خديجة رضي الله عنها قد تكون أقل من الأربعين عمراً لدى زواجها، وقد تكون - فعلاً - في الأربعين لأن الانجاب حتى الخمسين ليس مستحيلاً .. لكن (وات) يبني على هذه المسألة موقفاً وهو : « إننا لانعثر على أي تعليق بهذا الصدد في كل صفحات ابن هشام وابن سعد والطبري »^(٦١) فكأن هؤلاء المؤرخين لايملكون أي حس نقدي، كما أنه يلوح بموقف آخر : ان هذا من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة، وبالتالي فإن أتباع الرسول، أو الأجيال المسلمة عموماً، تملك الاستعداد السهل لتحويل كل ظاهرة بعيدة عن المألوف، بدرجة أو أخرى، إلى معجزة !!

عند بدء الدعوة يطرح (وات) هذا (المانشيت) العريض « يوجد كثير من عدم الاطمئنان حول الظروف التي صحبت دعوة محمد، ومن الممكن إذا محصنا أقدم

الروايات أن ننتهي الى رسم صورة عامة جديرة بالثقة، وإن كانت مختلف التفاصيل ولاسيما التواريخ غير أكيدة »^(١٢)

لابأس .. فما دام الرجل يشير إلى إمكانية رسم صورة عامة جديرة بالثقة، فإننا يمكن أن نتقبل مبدئيا شكوكه حول « الظروف التي صحبت الدعوة » و« التفاصيل » و« التواريخ » .

ولكن هل نجح (وات) في بناء هذه الصورة الجديرة بالثقة ؟!

يمكن أن تكون المسألة نسبية، فهو بالمقارنة مع غيره من المستشرقين الذين درسوا السيرة يعدّ - ولاشك - أقدرهم على النجاح في هذه المهمة .. ولكنه بالنسبة للنظر الاسلامي، الأكثر أصالة واتساعا، لواقعة السيرة يبدو أسير حشد من الشكوك، وتخرج الصورة من بين يديه وقد أزيل منها الكثير من مكوناتها الحقيقية الواقعية، وأضيف إليها - في الوقت نفسه - بعض مالم يكن فيها أساسا !!

في قضية (الوحي) - على سبيل المثال - « تعترضنا - يقول وات - صعوبة صغيرة فيما يتعلق بالتواريخ فالكلمات التي تختتم أول مانزل من الوحي (عَلَّمَ بالقلم. عَلَّمَ الإنسان مالم يعلم) هي من الوحي السابق. ويفسر المسلمون القول السابق بأنه يعني (علم استعمال القلم) وليس لهذا من فائدة إذا كان محمد لايعرف القراءة والكتابة، ويبدو (ورقة بن نوفل) من بين الذين إتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولاشك أن المقطع القرآني حين رده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .

« ومن المغربي (!!) أن نفكر بأن هذا كان نتيجة لملاحظة ورقة بصدد الناموس ولكن هذا يتطلب وحيا سابقا على مقطع (اقرأ) ليغذي تلك الملاحظة. ولهذا من الأفضل الافتراض بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له »^(١٣)

وسنعرض فيما بعد لمسألة الأخذ عن ورقة وتأثر التعاليم الاسلامية اللاحقة « كثيرا » بأفكاره !!

ولكننا نود أن نشير هنا إلى دوامة (الشك) التي يشيرها (وات) في لحظات (الوحي) الأولى .. إن المسألة واضحة، وقد جرت بالشكل المعروف التالي الذي تحدثنا به عائشة رضي الله عنها « .. حبيب اليه - صلى الله عليه وسلم - الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، (يتعبد الليالي ذوات العدد) قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال :

اقرأ قال ماأنا بقارىء، قال فأخذني فغطني^(٦٤) حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ، فقلت ماأنا بقارىء، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٦٥) يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد، فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروح، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي. فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرءا قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني من الانجيل ماشاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيراً قد عمي فقالت خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى، فقال له ورقة : هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا، ليتني أكون حيا، إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو مخرجي هم؟ قال نعم: لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي^(٦٦)»

فأي وحي سابق هذا؟ وأية صلوات مبكرة ومستمرة مع (ورقة)؟ إن (وات) إذ يهدم جوانب من واقعة الوحي الأولى، مما أجمع عليه المؤرخون والمحدثون، يعود فيفترض جوانب أخرى مما لم يشر إليه مؤرخ أو محدث، ثم هو يكشف عن انسياقه وراء منهجه النقدي المتشكك بعبارة « من المغربي أن نفكر » .. كما أنه يمارس نوعا من المبالغة، أو التعميم، في عبارة « وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار (ورقة) .. » دون أن يبين مواطن هذا التأثير أو أدلته على وجه التحديد .

* * *

- ٢ -

و قد يتمخض الشك في الرواية لدى (وات) من خلال المعطيات الزمنية التالية التي تحدث نوعا من الاتفاق العرضي بين تفاصيل الرواية وبين ما حدث فيها بعد، وقد يطاح بالرواية نتيجة هذا الاتفاق الذي يرى فيه (وات) قصدا متعمدا لتحقيق مصلحة، أو تمجيد شخصية، أو تنفيذ دعاية لهذه الشخصية أو تلك .

فمثلا « لما كان النبيل يقوم مبدئيا في الاسلام على الاخلاص لقضية الأمة الاسلامية، فقد استغل المسلمون حقوق أجدادهم في النبيل والكرامة. ولهذا يجب معالجة أخبار المسلمين الأول بحذر. فاذا ما وجدنا أن أحفاد شخص ما أو المعجبين به

يعلنون أنه كان بين المسلمين العشرة الأوائل، فمن الحذر الافتراض أنه كان على الأغلب الخامس والثلاثين بينهم»^(٦٧) ومثلاً قول الطبري « إنه بعد هؤلاء الثلاثة الذين كانوا أول من انتمى للإسلام، يأتي عدد مهم من المسلمين الذين جاء بهم أبوبكر، » موضع شك. لأن هؤلاء الرجال المذكورين هم في الحقيقة الخمسة الذين أصبحوا القادة مع علي حين وفاة عمر، فقد عينهم لتأمين انتخاب الخليفة (في مسألة الستة الشورى المعروفة). وإن من الصعب القول بأن هؤلاء الخمسة أنفسهم قد جاءوا معاً إلى محمد قبل عشرين سنة عند بدء الإسلام. وأسمائهم هي : عثمان بن عفان، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله «^(٦٨) .

ألا يجوز أن يكون اختيار عمر رضي الله عنه لهؤلاء الرجال الستة، كي ينتخبوا من بينهم الخليفة التالي، كونهم أول من أسلم بعد أبي بكر نفسه، فاكسبوا بذلك ليس مكانة في قلوب المسلمين وشرفاً في الإسلام فحسب، ولكن خبرة وإدراكاً تمكنانهم من قيادة دولة أصبحت تمد ظلها على مساحات واسعة من العالم القديم .. أيكفي هذا التطابق الذي ربما يكون متعمداً، لكي نضع الرواية وشببهاتها موضع الشك، ونضحي بها ؟

عبر هذا السياق من الشك أو النفي، يمكن أن نجد افتراضات أخرى يطرحها (وات) يشكك من خلالها، أو ينفي، روايات ووقائع (قبلية) أعتقد أن ذكرها أوتدوينها فيما بعد يحقق مصلحة أو سمعة أو دعاية مالهذه الفئة أو تلك ولهذه الأسرة أو تلك ..

فمثلاً يمكن «أن نفترض أن حماية مطعم بن عدي، زعيم بني نوفل، لمحمد، إثر عودته من الطائف، كان ببعض الشروط، وأن نجد حديثاً عن ذلك في المصادر وليس ذلك مدهشاً لأن هذه القصة تروى لتمجيد نوفل، ثم أهملت فيما بعد لأنها تسيء لبني هاشم، ولهذا لا يذكرها ابن اسحق (بينما يدخلها ابن هشام)!!»^(٦٩) ومثلاً « أن عروة كان ينتمي لبيئة سياسية في الدولة الإسلامية وهي الحزب الحاكم أيام محمد والمؤلف من الثلاثي أبي بكر، عمر، وأبي عبيدة(!!) ثم حزب عائشة، طلحة والزبير، الذي عارض علياً سنة ٣٦هـ ومعاًوية معاً، ثم الحزب المسؤول عن الثورة ضد الأمويين من سنة ٦٢ - ٧٢ هـ (وليسست هذه الجماعات متماثلة بل يوجد بينها نوع من الاستمرار) وليس من المستغرب إذن أن نجد بين المواد التي رواها عروة عناصر تجعل قبائل أمية هي المسؤولة عن معارضة محمد وأبي بكر وتظهرها بمظهر سييء، ومن ذلك شكواوي محمد من مسلك بني عبد مناف نحوه، وقوائم المعارضين وقظاظاة أبي جهل ولجأته للقتال»^(٧٠) . ومثلاً « يجب أن نتذكر أن هناك من حاول التقليل من أهمية الانتصارات الأولية التي حازها محمد (في المرحلة المكية) لأن أحفاده الذين تبعوه لفترة من الزمن ثم تركوه كانوا لا يودون أن تذكر هذه الأمور»^(٧١)

ومثلا « يهمننا أن نذكر أن عروة (الاخباري المعروف) كان ينتمي لعائلة الزبير المعادية حينئذ لعائلة أمية وأن روايته العائلية تسعى للمبالغة في الاضطهاد وتأثيره على مجرى الحوادث ، اعتمادا على أن قبيلة أمية كانت إلى جانب المعارضة لمحمد » . (٧٢) وسنتكلم عن موقف (وات) من مسألة الاضطهاد القرشي بعد قليل، والمهم انه ليس عروة وحده الذي تحدث عن وقائع الاضطهاد لكي نشكك في كونها مبالغا فيها نكاية ببني أمية، وإنما غيره من الاخباريين والمؤرخين الذين لم تكن لهم صلة مباشرة بهذه العائلة أو تلك !!

ودور العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الكبرى معروف كما أن دوره في فتح مكة - أيضا - معروف .

ومعروف أيضا أنه لم يقف يوما بمواجهة الدعوة ، أو يلحق بها المتاعب، على الرغم من وثنيته، خلافا لما صدر عن أخيه أبي لهب ، حتى ليتمكن اعتبار العباس أحد مستشاري الرسول صلى الله عليه وسلم وحماته أسوة بعمه المتوفى أبي طالب ولاندرى مدى صحة الرواية التي تقول أنه أسلم في فترة مبكرة وأنه اختار أن يظل في مكة لتأدية مهامه في خدمة الدعوة من هناك مستندا إلى مكانته العائلية .

ومهما يكن من أمر فإن (وات) يرى أن ينفي وجوده في بيعة العقبة بالصيغة القاطعة التالية « يجب رفض الحادث الذي وقع للعباس على أنه اختراع لاحق لاختفاء المعاملة المشينة التي لحقت بمحمد على يد بني هاشم في ذلك الوقت . كان محمد عند عودته من الطائف في حماية سيد قبيلة نوفل، أما القول بصحة الحادث لأن العباس يتكلم فيه ككافر فلا أساس له » (٧٣). ويمضي (وات) إلى الاستنتاج التالي « كان الشرك في نظر المعارضين (في نهاية القرن الأول الاسلامي) أقل من العار، أما الرواية المنسوبة لوهب بن منبه والتي حفظت على ورق البردي فهي تميل إلى تأكيد الرأي الذي تقدمنا به سابقا. يمدح العباس محمدا في هذه الرواية . ثم يأذن محمد لأحد المدنيين بالرد على العباس ومؤاخذاته مظهرا له أنهم يحسنون الظن بمحمد أكثر منه، ونشعر اننا أمام رد على دعاية العباسيين. والافتراض الذي يبعث على الرضا هو أن زيارة العباس للعقبة اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية » (٧٤)

* * *

- ٣ -

ومسألة اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين معروفة تماما .. ومتواترة إلى الحد الذي تغدومعه محاولة إثباتها عملا لاسوَّغ له ..

لكن وات يشك في أنها كانت بالعنف الذي تشير إليه المصادر، وينبغي أن تكون (بالشدّة) التي يعرفها الناس جيلا بعد جيل .. ويثير الشك حول ما يعده مبالغة في تصوير الموقف .. ويسعى لوضع لمساته على الوقائع كي تميل أكثر الى الاعتدال ! فهو يقول « لاشك أن المصادر حين تتحدث عن فتنة المسلمين إنما تشير لمثل أعمال أبي جهل، وهي ليست مع ذلك فتنة قاسية . يتأكد ذلك إذا ما فحصنا بدقة سير ابن هشام والطبري وابن سعد، لأن ما يذكر فيها يتحدث بلاشك عن اقلع الشواهد . وكل شيء يدعو إلى اقناعنا بأن الاضطهاد كان خفيفا . ومن الممكن أن المبالغة في الاضطهاد نشأت من محاولة نفي تهمة الارتداد عن الدين عن شخص من الأشخاص . وتشهد الوثائق التي لدينا على مختلف مظاهر المعارضة المذكورة عن ابن اسحق فقد شتم محمد وتعرض لاهانات بسيطة كأن تجمع أوساخ جيرانه أمام منزله، وربما زاد الازعاج بعد وفاة أبي طالب. ومن الممكن أن يكون انخفاض رأسمال أبي بكر من ٤٠٠٠٠ درهم إلى ٥٠٠٠ بين اعتناق الاسلام والهجرة سببه الضغط الاقتصادي الذي كان يلوح به أبوجهل وليس شراء العبيد كما يقول ابن سعد لأن ثمن العبد لم يكن يتجاوز الـ ٤٠٠ درهم تقريبا . وأشهر الأمثلة على التعذيب الجسدي مانزل بالعبيد كبلال وعامر بن فهيرة، كذلك رفض العاص بن وائل ان يسدد دينا للخباب بن الأرت، ويمكن أن نذكر نوعا رابعا من الاضطهاد وهو الضغط الذي يقوم به الآباء والأعمام والأخوة على أفراد عائلاتهم أو قبائلهم »^(٧٥)

ويخلص (وات) إلى النتيجة التالية « كان اضطهاد المسلمين إذن خفيفا ، لأن نظام الحماية في مكة - حماية القبائل لأفرادها - كان يمنع من أن يؤذى المسلم على يد فرد من قبيلة أخرى حتى ولو كانت قبيلة المسلم لاتميل إلى الاسلام، لأن الامتناع عن نصرة العشيرة في نزاعه مع الآخر يعدّ مساسا بشرف القبيلة ولهذا اقتصر الاضطهاد على :

- ١ - حالات لاتمسّ علاقات القبائل حين يكون المضطهدون في القبيلة نفسها أو حين تكون الضحية لاتحميها أية قبيلة .
- ٢ - أعمال غير مذكورة في شريعة الشرف التقليدية كالأجراءات الاقتصادية والشتائم اللفظية التي لاتمس إلا الفرد وليس القبيلة .

وقد كان هذا الاضطهاد المحدود كافيا لتنشيط الاسلام الوليد ولكنه لم يستطع ردّ أي مؤمن عن دينه^(٧٦) .

والحديث عن عنف الاضطهاد يطول، ولن يتسع المجال سوى لطرح إشارات فحسب عن بعض ما كان يجري بين المسلمين وخصومهم يتبين من خلالها أن الاضطهاد لم يكن (خفيفا) كما ذهب (وات) ..

كانت كل قبيلة تثب على من فيها من المسلمين، أحرارا وعبيدا، فتحبسهم وتعذبهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي ينصب عليه ومنهم من يصلب لهم ويعصمه الله منهم . وقد روى مجاهد أن المستضعفين من المسلمين ألبسوا دروع الحديد وصبروا في الشمس حتى بلغ الجهد منهم .^(٧٧)

وكان بنو مخزوم يخرجون بعمار بن ياسر وبأبيه وأمه ، إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم في رمضاء مكة، فيمر بهم الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : صبرا آل ياسر موعدكم الجنة !! وقتلت أمه وهي تأبى إلا الإسلام، ويقال بأنها أغلظت لأبي جهل في القول فطعنها في بطنها .. وكان عمار يعذب حتى لا يدري ما يقول^(٧٨) . وحيء بخباب بن الأرت فجعلوا يلصقون ظهره بالأرض على الرضف حتى ذهب ماء متنه ويقول خباب نفسه : لقد رأيتني يوما وقد أوقدوا لي نارا ثم سلقوني فيها، ثم وضع رجل رجله على صدري فما أتيت الأرض إلا بظهري، ولولا أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا يتمنين أحدكم الموت) لتمنيته !!^(٧٩)

* * *

وقد بلغ من شدة الاضطهاد أن بعض المسلمين قد تضعفوا أمام المحنة ولم يطبقوا تحمل الأذى والاضطهاد، وأنهم أبدوا شكهم في نصر الله الموعود للمسلمين فنزلت الآيات ١١ - ١٥ من سورة الحج تحمل على هذا النوع من الناس بأسلوب عام حملة لاذعة .. (ومن الناس من يعبد الله على حرف، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين ..)^(٨٠)

عن سعيد بن جبير قال : قلت لعبد الله بن عباس : أكان المشركون يبلغون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من العذاب ما يعذرون به في ترك دينهم ؟ قال نعم : والله، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه ما يقدر أن يستوي جالسا من شدة الضرب الذي نزل به^(٨١) .

ولعل (وات) كان يمهّد بوجهة نظره تلك (النفى) آخر لواحدة من وقائع السيرة الحكيمة المعروفة تماما : إن هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت بسبب الاضطهاد .. لكي يطرح بدلا من ذلك شكه في هذا السبب ويقدم بديلا عنه : محاولة الرسول صلى الله عليه وسلم تفادي انشقاق كاد يقسم المسلمين حزينين !!

يضطرب (وات) في تحليل أسباب الهجرة إلى الحبشة وبقاء المسلمين هناك ردحا طويلا، بين خمسة أسباب أولها الهروب من الاضطهاد وثانيها البعد عن خطر الارتداد وثالثها ممارسة النشاط التجاري ورابعها السعي للحصول على مساعدة حربية

من الأحباش . ثم يشكك في جدوى الاعتماد على هذه الأسباب ويقول « من الصعب مقاومة الفكرة القائلة بوجوب الاطمئنان إلى السبب الخامس وهو أنه نشأ انقسام قوى في الرأي داخل أمة الاسلام الناشئة »^(٨٧) ، وفي مكان سابق كان (وات) قد قال « ويبدو أن إقامة خالد بن سعيد الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للإسلام، ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوته، ولو أن خالدا اهتم بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلفه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة »^(٨٨)

يستنتج (وات) من هذه الأخبار القليلة التي ساقها حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوعز لمخالفتي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تقاديا للأخطار التي قد تنجم عن هذا الخلاف . غير أن الأدلة التي يسوقها (وات) ليست قوية، فإن بعض من هاجر إلى الحبشة كعثمان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر .. كما أن اختفاء أسماء بعض المسلمين الأول المهاجرين وعدم لعبهم دورا رئيسيا في السياسة فيما بعد، وخاصة في عهد أبي بكر، لا يمكن أن يعزى إلى خلافهم معه فقط بل قد يرجع إلى انشغالهم بأمور أخرى في الحياة، والواقع أن أبا بكر استعان بكثير ممن أسلم عند فتح مكة أو بعدها، وبأولاد كثير ممن قاوم الإسلام . فلو اهتم أبوبكر رجلا لماضيه لكان الأجدر به أن يهمل هؤلاء ولا يسلمهم قيادة الجيوش الإسلامية التي أحسنوا قيادتها. والواقع أن الآيات القرآنية^(٨٩) توجي بأن دافع الهجرة هو الاضطهاد الشديد الذي وقع على المسلمين والمحاولات التي بذلها المشركون لفتنتهم، وانها هي التي دفعت الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإيعاز إليهم بالهجرة^(٩٠)، الأمر الذي كاد أن يدفع أبا بكر نفسه إلى الهجرة لولا أن أجاره أحد الزعماء^(٩١) .

- ٤ -

وختام
في المسائل الحاسمة التي لاتقبل مداورة ولا التواء، يحاول (وات) أن يقتحم (بشكه) و (نفية الكيفي) جدار الوقائع لكي يزرع هناك افتراضاته وتحليلاته .

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يهاجم يوما عبادة الأصنام في الكعبة، وإنما انصبَّ هجومه على عبادة الأصنام القابضة في المعابد الكائنة في ضواحي مكة .. ولذا فإن معارضة مكة للإسلام لم يكن سببها الأساسي «الخوف من أنه إذا دان أهل مكة بالإسلام وتركوا الإلحاد كف البدوع عن زيارة الكعبة وحلَّ الخراب بذلك في تجارة مكة . وهذا السبب غير مرض، فسوف نحاول عبثا العثور في القرآن على أي أثر لمهاجمة عبادة

الأصنام في الكعبة .. ولقد رأينا أن الهجوم على عبادة الأصنام كان في المعابد الكائنة في ضواحي مكة ولم يكن لهذه المعابد أهمية تجعل التخلي عنها يهدد بانهيار التجارة المكية عامة». ويخلص (وات) إلى القول بأن «فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية»^(٨٧).

لقد كانت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ لحظات (إعلانها) الأولى وحتى دخول مكة وتحطيم الأصنام، صيحة متواصلة ضد الوثنية وصراعا مكشوفًا ضد الأصنام أيًا كانت في مكة أم خارجها .

إن هذا التجزيء الذي يمارسه (وات) أسوة بكثير من المستشرقين مرفوض تاريخيا وعقديا، فالحركة الإسلامية حركة توحيد مطلق ينفي منذ اللحظة الأولى أي توجه وثني، وقد أدركت الزعامة القرشية هذا جيدا، ولذا فإنها كانت مستعدة للتنازل عن أي شيء، لمنح الرسول صلى الله عليه وسلم كل مايريده، إلا هذه : شهادة أن لا إله إلا الله . وكان الرسول صلى الله عليه وسلم، في المقابل، مستعد أن يدخل في حوار مع الزعامة الوثنية في كل شيء إلا في هذه : شهادة أن لا إله إلا الله وماتعنيه بالضرورة من رفض مطلق للوثنية أو عبادة الأصنام .

ولايدري المرء، إذا أخذ بوجهة نظر (وات) أين يذهب برواية البلاذري التي يشير فيها إلى اشتداد معارضة قريش للدعوة بعد تصاعد الحملات الشديدة التي راح الرسول صلى الله عليه وسلم يشنها ضد آلهتهم وأصنامهم^(٨٨) ولا أين يذهب برواية ابن هشام^(٨٩) والطبري^(٩٠) التي تذكر أن المشركين أخذوا - يوما بمجامع - رداء الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا له : أنت الذي تقول كذا وكذا في عيب آلهتنا وديننا ؟ فما كان جوابه إلا أن قال لهم «نعم أنا الذي أقول ذلك»!! ولا برواية ابن هشام التي تتحدث عن ذلك الاجتماع الذي عقده زعماء قريش وبعثوا إلى الرسول ليكلّموه .. وقالوا له : إنا والله ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك، لقد شاتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة .. فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به ما لجمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسوّدك علينا .. فأجابهم الرسول: ما جئت بما جئتمكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ما جئتمكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردّوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم ..^(٩١)

ولا يدري المرء كذلك أين يذهب برواية ابن سعد التي تقول : إن وفدا من زعماء قريش قدموا إلى أبي طالب ليلتمسوا إليه أن يكف ابن أخيه، فاستدعاه وقال له « يا ابن أخي هؤلاء عمومتك وأشراف قومك وقد أرادوا أن ينصفوك، فقال رسول الله صلى الله

عليه وسلم : قولوا اسمع !! قالوا : تدعنا وآلهتنا وندعك وإلهك. قال أبو طالب : قد أنصفتك القوم فاقبل منهم. فقال رسول الله : رأيتم إن أعطيتكم هذه هل أنتم معطي كلمة إن أنتم تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم ؟ فقال أبو جهل : إن هذه كلمة مريضة، نعم وإبيك، لنقولنها وعشر أمثالها !! فقال الرسول : قولوا (لا إله إلا الله) فاشمأزوا ونفروا منها وغضبوا وقاموا وهم يقولون : اصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد^(٩٢) .

ومن عجب أن (وات) يضع يده في أكثر من موضع من كتابه على إحدى الحقائق الأساسية للحركة الإسلامية : إن التغيير الديني يتمخض بالضرورة عن تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية (وستتناول هذه المسألة فيما بعد)، وكان يجب عليه من أجل أن يكون منطقيا مع هذه القناعة أن يؤكد حقيقة التغيير الشامل الذي ينتظر مكة على يد الدعوة الجديدة، لكنه يتجه وجهة معاكسة تماما فيطرح مقولته تلك : « إن فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية » ..

وثمة فرق بطبيعة الحال بين الاعتماد على نظرية الأسباب الاقتصادية التي يرفضها (وات) في تفسير تخوف المكين من الاسلام^(٩٣)، وبين أن الدعوة الإسلامية جاءت لكي تقلب مواضع الحياة المكية، بما فيها الاقتصاد، رأسا على عقب .

وحول الرواية المعروفة التي يوردها الطبري وابن هشام وغيرهما والتي تتحدث عن اجتماع الزعامة القرشية لاتخاذ موقف نهائي من الرسول صلى الله عليه وسلم قبيل هجرته إلى المدينة يثير (وات) شكاً جديداً : إن النية لم تنعقد على قتل محمد، ويستبدل بذلك - كعادته - افتراضاً يراه وهو أن محمداً ربما يكون قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع وهو يطرح المسألة بالشكل التالي « ليس هناك داع للشك بأن هذا الاجتماع قد عقد، وأن الحاضرين أدركوا أن محمداً يهيبه مشاريع معادية لهم، كما يقول ابن اسحق، وتوضح الحوادث التي وقعت فيما بعد بأن النية لم تنعقد على قتل محمد ، لأن الاتفاق على ذلك لن يكون بالاجتماع كما تؤكد المصادر . ولربما كان قرب وقوع الخطر هو الذي عجل برحيل محمد . ومن الصعب التأكد من طبيعة الخطر الذي كان يهدد محمداً وأتباعه، فلقد أضيفت أشياء كثيرة على قصة الهجرة لتجميلها، حتى إن المصادر الأولى نفسها لم تخل من الإضافات، ولا يستبعد أن يكون محمد قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع »^(٩٤)

* * *

ان (وات) الذي يعتمد - أحيانا - اثارة الشك في الواقعة التاريخية، أو نفيها اذا اقتضى الأمر، يسعى، بالاتجاه النقدي المبالغ فيه نفسه، إلى مايقابل هذا ولا يقل عنه سوءا : افتراض وقائع أو استنتاجات معينة قد لاتدعمها حقائق السيرة ووقائعها بل إنه قد يؤكد صدق رواية ضعيفة أو واقعة مدخولة ليس لها ما يؤيدها في حالة عرضها على التيار العام المتوحد لتلك الحقائق والوقائع .

إنه إذا كان في الحالة الأولى يشكك فيما هو أقرب إلى الصدق، فإنه في الحالة الثانية يصدق ما هو أقرب إلى الكذب .. والموقفان في حقيقة الأمر وجهان لعملة واحدة : هي عملة النقد الذي يتجاوز حده الإيجابي البناء إلى الهدم والنفي والتشكيك ..

إنه يفترض - مثلاً - أن الآية التي تندد برفض السجود عند تلاوة القرآن^(٩٥) إنما هي بادرة لبعض المعارضة في صفوف المؤمنين، أو أنها نوع من الارتداد عن الدين ، وهو يستعمل هذه العبارة الافتراضية « ولربما تخيلنا أن الآية يمكن أن تكون تلميحا .. إلى آخره »^(٩٦)

كما يفترض أن « تجربة محمد في نخلة، عند عودته من الطائف »^(٩٧)، والتي هدأت من انحطاطه العصبي، مرحلة في حرمانه الثقة بالمجتمع الانساني « .^(٩٨)

ولاداعي لتأكيد أن محمدا صلى الله عليه وسلم مافقد الثقة يوما بالمجتمع الانساني ولا عانى من أي انحطاط عصبي، وإنما طرح قولته المعروفة مخاطبا الله سبحانه (إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي) والتي تتضمن معنى التماسك النفسي إزاء الأحداث، والثقة المطلقة بعون الله والاستعداد المتحدي لمواصلة الطريق .

وعن سودة بنت زمعة، زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم الثانية بعد خديجة، يقول (وات) « نستطيع أن نفترض أن صلاتها بمحمد كانت صلات خادم بمخدومه^(٩٩) » كيف ؟ لأحد يدري .. وماهي الوقائع التي تؤكد هذا التصور المظلم ؟ لأحد يدري كذلك ..

وهو يفترض أن استدعاء محمد صلى الله عليه وسلم للمهاجرين من الحبشة في السنة السابعة للهجرة كان بسبب رغبته في تقوية مركزه بالاعتماد على تأييد تلك الجماعة الصغيرة^(١٠٠)

والافتراضات كثيرة ، والاعتماد على الضعيف الشاذ منبث هنا وهناك، ولن يتسع المجال لمناقشتها أو حتى لاستعراضها .. ولكننا نريد أن نقف قليلا عند واحدة منها نظرا لخطورتها البالغة، ولكونها تمثل (نموذجاً) واضحا لواحد من

الأخطاء المنهجية التي يعاني منها البحث الاستشراقي ، الافتراض ، وتبني الضعيف الشاذ ، ومحاولة ترصيعه وترصينه بعبارات التوثيق والتأكيد ، بخلاف الروايات والوقائع التي يسعى إلى التشكيك بها ، أو نفيها ، حيث يحاول هدمها بعبارات التضعيف والتشكيك كما رأينا .

يقول (وات) - ولنلاحظ صيغ التأكيد التي يبثها في عباراته - « .. نلاحظ واقعيتين نستطيع أن نعهما أكيدتين . أولا رتل محمد في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى بها الشيطان على أنها جزء من القرآن لأنه لا يمكن أن تكون القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أودسها غير المسلمين . ثم أعلن محمد فيما بعد أن هذه الآيات يجب ألا تعد جزءا من القرآن ويجب استبدال آيات بها تختلف عنها كثيرا في مضمونها . والروايات الأولى لاتحدد الوقت الذي حدث فيه ذلك ، والأقرب ، أن يكون ذلك قد وقع بعد بضعة أسابيع أو أشهر . وهناك واقعة ثالثة أو مجموعة وقائع نستطيع أن نكون واثقين منها . وهي أنه كان يجب على محمد ومعاصريه المكين أن يشير في القرآن للآلهة اللات التي كانت معبودة في الطائف ، والعزى المعبودة ، في نخلة بالقرب من مكة ، ومناة التي كان معبدها بين مكة والمدينة .. ماتعنيه إذن الآيات الإبليسية أن الاحتفالات مقبولة في المعابد الثلاثة حول مكة ، وأما معنى الآيات التي تقول بأن العبادة في هذه المعابد غير مقبولة فهي لاتحرم العبادة في الكعبة .

« ويجب أن نعترف بأن الآيات التي صحت سورة النجم تمجد الكعبة على حساب المعابد الأخرى ، إلا إذا افترضنا وجود آيات أخرى كانت تحرم ذلك ثم رفعت فيما بعد من القرآن ، ولكن ليس لدينا أي سبب يمكن الأخذ به ، ومن المهم أن نتذكر بهذا الصدد أن هذه المعابد قد هدمت عند صعود نجم محمد ..

«وهكذا فإن قيمة الآيات الإبليسية مهمة ، فهل اعترف محمد بصحتها لأنه كان يهيمه كسب الانتصار في المدينة والطائف وبين القبائل المجاورة ؟ هل كان يحاول التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له باكتساب عدد كبير من الاتباع ؟ ذكر هذه المعابد دليل على أن نظريته أخذت في الاتساع(!!)

ويمضي (وات) إلى القول « إن نسخ الآيات (الإبليسية) مرتبط بقشل التسوية (بين محمد وزعماء قريش) ولاشيء يسمح لنا بالاعتقاد أن محمدا قد استسلم لخداع المكين ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببينات الله (كما كانت تسمى الآلهة الثلاث وغيرها) يعني إنزال الله إلى مستواها . وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عبادتها في نخلة والطائف وقديد . وهذا يعني أن محمدا لم يكن يختلف كثيرا عن كهانهم وأنه لم يكن يرى نفسه مدعوا لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم . ينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق .

وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية بل لسبب ديني حقيقي . ليس لأنه لم يكن يثق بهم، مثلاً، أو لأنه لم يبق شيء من مطامحه الشخصية، بل لأن الاعتراف بالهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله . ولاشك أن الوحي قد نبهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه بهذا الصدد قبل نزول الوحي .. « (١٠١) » .

ويخلص (وات) إلى تركيز المسألة بالشكل التالي « لاشك أن محمداً قد نال نجاحاً أمام زعماء قريش ليهتموا بأمره ، فظهرت المحاولات لحمله على الاعتراف بصورة أو أخرى بالعبادة في المعابد المجاورة . وكان في أول الأمر مستعداً لذلك بسبب المنافع المادية (!!) ولأنه كان يشعر أن ذلك يساعده على تحقيق مهمته بسهولة، ثم أدرك شيئاً فشيئاً عن طريق النصيح الإلهي أن ذلك كان تسوية مميتة فأعدّ مشروعاً لتحسين وسائله بالمحافظة على الحقيقة كما تظهر له ، فأعلن رفض الشرك بألفاظ شديدة تغلق الباب في وجه كل تسوية » (١٠٢) .

إن هذه الواقعة المدخولة (التي تسمى أيضاً بحديث الغرائيق) والتي يفترض (وات) أنها أكيدة، تحمل عناصر تناقضها واضطرابها وتهافتها ..

إنها تعني أن محمداً صلى الله عليه وسلم يمكن أن يخطئ أو يتقبل الخطأ .. ولكن في ماذا ؟ في أشد الأمور في دعوته وضوحاً ، وصراحة وجدية، واستعصاء على الغموض، أو الخطأ أو التنازل أو المساومة : التوحيد المطلق لله، ورفض الوثنية رفضاً جازماً قاطعاً لا يقبل مهادنة أو اعترافاً ..

إن (وات) نفسه يؤكد هذا المعنى ولكن في تسويغ النسخ الذي تعرض له الموقف السابق وليس في نفي الواقعة نفسها أو التشكيك فيها كما كان يجب أن يكون، ولا سيما بالنسبة لرجل يتميز بالمهارة في النفي والتشكيك بالاستناد إلى ما يمكن اعتباره أدلة مقارنة أو مقنعة !!

ثم إن (وات) الذي أعلن في مقدمته أنه سيمتنع عن استعمال تعبير مثل « قال تعالى » أو « قال محمد »، بل « يقول القرآن »، يعتمد هاهنا صيغاً وتعابير يخالف فيها عما أكدّه في مقدمته ويوحي للقارئ بأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو الذي يرتب آيات القرآن وفق ما تقتضيه الظروف !! فنحن نقرأ عبارات كهذه « أعلن محمد أن هذه الآيات لا يجب اعتبارها جزءاً من القرآن ويجب استبدال آيات بها تختلف عنها في مضمونها » « كان يجب على محمد أن يشير في القرآن للآلهة اللات » « إن ذكر المعابد - في الآيات الإبلسية - دليل على أن نظرتة أخذت في الاتساع » !!

وهذا تناقض آخر .. فان (وات) مايلبث أن يبين خطأ هذا الموقف وتعارضه مع المهمة الأساسية التي تلقاها محمد عن الله وهي التوحيد .. وحتى على المستوى الشخصي فإن الاعتراف بالآلهة كان سينزل بمحمد صلى الله عليه وسلم - كما يقرروا - من مرتبة النبوة المنفردة إلى أن يكون مجرد كاهن من كهان العرب!! فأي اتساع هذا في النظرة من خلال اعتراف بالأصنام يقود إلى نتائج سلبية، واضحة، كهذه ؟

ولنرجع إلى رواية (الآيات الابليسية) أو قصة الغرائيق التي أوردها ابن سعد في طبقاته والطبري في تاريخه وبعض المفسرين .. إلا أن رواياتهم، كما يقول ابن كثير في تفسيره « من طرق مرسله كلها، ولم أرها مسندة من وجه صحيح »!!

« وأكثر هذه الروايات تفصيلاً وأقلها إغراقاً في الخرافة والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، رواية ابن أبي حاتم (التي ينتهي سندها إلى ابن شهاب) قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقرنناه وأصحابه ولكنه لا يذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر الهتنا من الشتم والشر . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اشتد عليه ماناله وأصحابه من أذاهم وتكذيبهم، وأحزنه ضلالهم، فكان يتمنى هداهم . فلما أنزل الله سورة النجم قال (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لهن الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لهي التي ترتجى ... فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة، وتباشروا بها وقالوا : إن محمداً قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه، فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر النجم سجد، وسجد كل من حضره من مسلم أو مشرك .. فعجب الفريقان كلاهما من جماعتهم في السجود .. فأما المسلمون فعجبوا لسجود المشركين معهم على غير إيمان ولا يقين، ولم يكن المسلمون سمعوا الذي ألقى الشيطان في مسامع المشركين .. فاطمأنت أنفسهم - أي المشركون - لما ألقى الشيطان في أمنية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحدثهم به الشيطان أن رسول الله قد قرأها في السورة فسجدوا لتعظيم آلهتهم .. ثم نسخ الله ما ألقى الشيطان، وأحكم آياته ، وحفظه من الفرية وقال (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي .. الخ) فلما بين الله قضاءه وبرأه من سجع الشيطان انقلب المشركون بضلالتهم وعداوتهم على المسلمين واشتدوا عليهم ..

« وهناك روايات أخرى أجراً على الافتراء، تنسب قولة الغرائيق تلك إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتعلل هذا برغبته - حاشاه - في مرضاة قريش ومهادنتها !!

وروايات الحادثة جميعاً مرفوضة منذ الوهلة الأولى .. فهي فضلاً عن مجافاتها لعصمة النبوة وحفظ الذكر من العبث والتحريف، فإن سياق السورة ذاته ينفيها نفيًا

قاطعا . إذ إنه يتصدى لتوهين عقيدة المشركين في هذه الآلهة وأساطيرهم حولها . فلا مجال لإدخال هاتين العبارتين في سياق السورة بحال . حتى على قول من قال : إن الشيطان القى بهما في اسماع المشركين دون المسلمين . فهؤلاء المشركون كانوا عربا يتذوقون لغتهم وحين يسمعون هاتين العبارتين المقحمتين ويسمعون بعدهما (ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى . إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان ..) . ويسمعون بعد ذلك (إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى . ومالهم به من علم ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) ويسمعون قبله (وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) .. حين يسمعون هذا السياق كله فإنهم لا يسجدون مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأن الكلام لا يستقيم . والثناء على آلهتهم وتقدير أن لها شفاعاة ترتجى لا يستقيم . وهم لم يكونوا أغبياء كغباء الذين افتروا هذه الروايات التي تلقفها منهم المستشرقون مغرضين أوجهلين^(١٠٣) .

و (وات) لا يكفي بافتراض صحة حديث الغرائيق هذا ، بل يوسع هذا الافتراض ، فيبني على عدد من الآيات التي تدعو إلى التوحيد ورفض الشرك ، من مثل (قل أندعومن دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ؟)^(١٠٤) هذه النتيجة التي يطرحها بصيغة التأكيد «الاعتقاد بأن محمدا عانى من إغراء التسوية مدة طويلة» .^(١٠٥)

ولانريد أن نمضي في مناقشة هذا الاستنتاج ، كما لانريد أن نعرض لافتراضات (وات) بصدد ظاهرة (الوحي)^(١٠٦) لأن هذا يخرج بنا عن دائرة (الاستشراق والسيرة) إلى مواقف الاستشراق من (القرآن الكريم) التي يجدها القارئ في مكان آخر من المجلد الذي بين يديه .. ولكننا - فقط - نلمح إلى افتراض آخر للرجل الذي حاول جهده أن يدرس السيرة بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية والحيادية والاخلاص .. فماذا تكون النتيجة ؟ « يجب (بهذا التأكيد الذي لم يمارسه وات تجاه العديد من الوقائع الصحيحة المؤكدة في السيرة) تفسير قول محمد (ما أقرأ ؟) في رده على قول الملك (اقرأ) : (لا أستطيع القراءة) أو (التلاوة) . يتضح لنا ذلك من وجود رواية تقول (ما أنا بقارئ) وفي التمييز عند ابن هشام (ما أقرأ) و (ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لا يمكن أن يعني إلا : (ماذا أتلو؟) وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ما أقرأ؟) . ويبدو من المؤكد تقريبا (لاحظ كلمة من المؤكد) أن المفسرين التقليديين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساسا للعقيدة التي تريد أن محمدا لم يكن يعرف الكتابة ، وهذا عنصر رئيسي للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة ، ومحتوى رواية ابن شداد في تفسير الطبري يفترض ، إذا كان النص صحيحا ، أن (ما) بمعنى (ماذا) لأنها مسبوقه بالواو^(١٠٧) »

قبيل (الافتراضات) التي يزرعها (وات) في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويلح عليها وكأنها جزء أساسي من حقائق السيرة، أو هكذا يتوهم ويريد أن يجر القارئ المسلم معه إلى دائرة الوهم، تلك المقولة الظنية التي ردها الجاهليون أنفسهم من قبل وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى (العلم) عن رجال: من أهل الكتاب!! أو أنه - على الأقل - تأثر بهم وتعلم منهم ..

(لاشك) بهذا التعبير المناقض لشككية (وات) يطرح الرجل واحدة من مقولاته، أو افتراضاته، في الدائرة التي نحن بصدها «لاشك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره (أي ورقة بن نوفل الذي اعتنق المسيحية أخيراً) ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسه وآرائه»^(١٠٨).

« وتشجيع ورقة مهم، وليس هناك من سبب للشك (لاحظ العبارة) في صحة الجملة بصدد الناموس، واستعمال اللفظ الذي لايرد في القرآن بدلا من لفظ (التوراة) القرآني دليل على صحة القول .. إن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الذي يجعلهما لايلتقيان ... وتعد كلمة (ناموس) عادة مشتقة من كلمة (Nomos) اليونانية، وهي تعني إذن الشريعة أو الكتب المقدسة. وهذا يتفق تماما مع ذكر موسى. وقد أبدى ورقة ملاحظة بعد أن أخذ محمد يتلقى الوحي وهي تعني أن مانزل على محمد مماثل لكتب اليهود والمسيحيين المقدسة. كما أن محمدا سمع مايوهمه بأنه مؤسس أمة ومشروع لها، وإذا كان محمد كما يبدو، مترددا بطبعه (!) فإن هذا التشجيع بإقامة بناء ضخّم على تجاربه يرتدي أكبر أهمية لتطوره الداخلي»^(١٠٩).

وإذا كان (وات) في النصين السابقين يلمّح فإنه في النص التالي يصرح بأبعاد العلاقة بين محمد - صلى الله عليه وسلم - وورقة بن نوفل «يبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة . ولاشك أن المقطع القرآني حين رده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .. ومن الأفضل الافتراض (لاحظ التعبير) بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة . وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له»^(١١٠)

وليس ثمة من داع، لمناقشة هذه الافتراضات التخمينية فيكفي أنها لم ترد لتأييدها أية رواية تاريخية على الإطلاق .. ويكفي أن تكون إفراناً لظنون جاهلية ماكانت بقادرة على تصوير نزول وحي مستقل جديد من السماء .. أو ظنون طائفية متعصبة تتشبث - لسبب مكشوف - بالتصوير الجاهلي ذاته .. ويكفي أنه ليس بمقدور أحد على

الاطلاق أن يعثر على رواية تاريخية أو شاهد واحد ينفي (أمية) الرسول صلى الله عليه وسلم .. ويكفي كذلك أن هذه المقولة لاتعدو أن تكون نتاجا طبيعيا لمنهج افتراضي يحمل استعداده لطرح أي تصور قد يدور في ذهن هذا المؤرخ أو ذاك دون أن يكون له سند من التاريخ ..

ويكفي، قبل هذا وذاك، أن القرآن الكريم، ذلك المصدر اليقيني المنفرد، قد نفى نفيا قاطعا أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتصل أو تلقى تعاليمه الدينية من أي رجل على الإطلاق (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)^(١١١)

وإذا كان هناك تشابه في علاج بعض المواضيع بين القرآن والكتب الدينية السابقة فلأنها صدرت في الأصل جميعا عن مصدر واحد هو الله سبحانه، ولأن كتاب الله جاء لكي يستكمل بناء كانت التوراة والانجيل قد بدأته من قبل (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين)^(١١٢) (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ..)^(١١٣)

ولكن يجب أن نتذكر أيضا - أن في القرآن حشودا من المقاطع والآيات تصحح (تحريفات) التوراة والانجيل، أو تعارضها، أو تفندها .. وتطرح حقائق جديدة تغاير بالكلية ماطرحته التوراة والانجيل !!

ان (وات)، من حيث لا يشعر القارئ أحيانا، يمارس تزييفا للسيرة قد لا يكون متعمدا .. إنه يخفف من ألوانها العميقة المتميزة، ويجرد جدلها، أو حوارها، في الداخل والخارج، أي بين المسلمين انفسهم، وبينهم وبين الخصوم، من أبعاده (الدرامية) التي تمنحه الفاعلية والحياة والعمق ..

مثلا .. إنه يستنتج أن اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين لم يكن عنيفا بالشكل الذي تصوره الروايات، وأن هجرتهم الى الحبشة لم تكن بسبب العذاب والاضطهاد .. وأن قريشا لم تفكر يوما بقتل الرسول صلى الله عليه وسلم .. وأن وحدة المسلمين الداخلية كانت تهتز بين الحين والحين بمحاولة الانشقاق تارة، وبالعصيان الديني تارة أخرى .. بل إن الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم دخل مرة في مساومة مع الوثنية .. وفي أي شيء؟ في أعز ما جاء به، وأشدّه تمنعا على المساومة والتنازل : وجدانية الله المطلقة ورفض عبادة الأصنام أو الاعتراف بها بالحسم الذي يليق بجدية هذا الدين .

قد يسأل سائل : وما علاقة العمق اللوني لتسيج السيرة، والبعد الدرامي لعلائقها المتنوعة، بالبحث العلمي في التاريخ ؟!

والجواب واضح تماما .. إن البحث التاريخي العلمي الجاد يجب أن يحقق أكبر قدر من الاقتراب من صورة الواقعة التاريخية وصيغها .. أن يسعى لاستعادتها كما تخلقت وتلونت فعلا .. أن يستعيد - مرة أخرى - معدلات تشكلها بالدرجة وبالنوع نفسيهما، قدر الامكان ..

فإذا عجز البحث، بدرجة أو أخرى، عن تحقيق هذه الاستعادة، سواء في صيغ الواقعة التاريخية أو طبيعة علاقتها الحوارية مع كافة الأطراف .. إذا عجز عن وضع يده على إيقاعها بالدرجة نفسها التي كانت عليها .. فإن عجزه هذا لا يعدو أن يكون عجزا علميا، أي عجزا في قدراته على البحث والتحليل والتوصل إلى كشف النقاب عن الوقائع كما تشكلت وتخلقت فعلا .. اللهم إلا إذا كان هنالك هدف (مبيت) يسوق الباحث إلى موقع كهذا ..

وقد ناقشنا في مكان آخر مقولات (وات) آتفة الذكر وبيننا أنها لاتقوم على أساس ولكننا هنا بإزاء شيء أكبر من التاريخ .. اننا بإزاء حركة عقيدية، ونبوة .. إننا بإزاء دين شامل جاء لكي يغير العالم، ويحل محل الأديان المحرفة السابقة، ويقود البشرية إلى الصراط ..

وإذا كانت الوقائع التاريخية (الاعتيادية) تتحمل عبئا كهذا الذي يجري تحت ستار العلم، والنقد، والأكاديمية .. إلى آخره فإن واقعة (النبوة) ترفض هذا العبث منذ اللحظة الأولى ..

فنحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن قبالة رجل مبعوث من الله سبحانه .. ونحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن إزاء تقابل بين الغيب والحضور التاريخي .. فإما أن نقبل هذه الحقيقة ونستسلم لها، فلا يكون حينئذ انشقاق، ولا عصيان، ولا مساومة، من قبل أناس اختاروا بانفسهم ، في ظروف في غاية القسوة والعناد، التسليم لكلمة الله، وجعل حياتهم، ومستقبلهم، مجرد أدوات لتنفيذها وصيرورتها في العالم .. أو ان نرفض هذه الحقيقة فلا تكون أبحاثنا - ابتداء - تعاملًا مع سيرة نبي، وحركة جماعة من المنتمين لدين قادم من السماء، ولكنها افتراض ملفق يسعى إلى أن يخضع الواقعة للمقولات نفسها التي تعامل بها سائر الوقائع والأحداث ..

إن (وات) يأخذ على أقرانه المستشرقين إلحاحهم في النزعة النقدية، ويحاول أن يضع ضوابط منهجية تشكك هذه النزعة من أن تتحول إلى عملية هدم اعتباطي يشبع الأهواء الذاتية ولايقوم على أساس موضوعي، وقد سبق أن مرت بنا عبارته في هذا الصدد «لقد أظهر الكتاب الغربيون ميلهم لتصديق أسوأ الأمور عن محمد، وكلما ظهر أي تفسير نقدي لواقعة من الوقائع ممكنًا قبلوه، ولايكفي مع ذلك، في ذكر فضائل محمد

أن نكتفي بامانته وعزيمته إذا أردنا أن نفهم كل شيء عنه، وإذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدده فيجب علينا في كل حالة لايقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلاية بصدقه ، وعلينا ألا ننسى عندئذ أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه ، ولايجب مناقشة نظريات المؤلفين الغربيين الذين افترضوا كذب محمد كنظريات وإن كان يمكن النظر في الحجج التي يذكرونها للتدليل على كذبه»^(١١٤) .

ويجدر أن نشير كذلك إلى هجومه المريع على لامنس بسبب انسياقه وراء نزعته الهدمية وتسمية منهجه « بالطريقة العابثة في معالجة المصادر » .. بل إنه يقول عنه في مكان آخر بالحرف «إن افتراضه الشرير بأن قوة مكة كانت تعتمد على جيش من العبيد السود لأساس له»^(١١٥) ويشير الى أن ملاحظات (تيودور نولدكه) في دراسته :

Die Tradition Über das Leben Muhammeds

يمكن أن تصحح في أكثر من مسألة آراء لامنس المغالية»^(١١٦) .

وهو يأخذ على كايثاني في دراسته الواسعة (حوليات الاسلام) نزعته الشكوكية المبالغة ويقول « ليس من الصعب تصحيح مبالغاته في الشك »^(١١٧) . ثم هو يطرح هذا المبدأ المنهجي (البنائي) في مجابهة النقد الهدمي الذي مارسه المستشرقون إزاء السيرة الى الحد الذي أوصل لامنس « إلى استبعاد اخبار الفترة المكية » بكاملها !! على الرغم من أن كثيرا من العلماء اتفقوا على القول بأنه مبالغ في ذلك كثيرا^(١١٨) . فهو يقول « يجب على الباحث اليوم، بعد اطلاعه على نزعات المؤرخين الأوائل ومصادرهم أن يكون باستطاعته أن يحسب حساب التحريفات وأن يقدم الوقائع بصورة أمينة، ويجب أن يقابل الاهتمام (بالتسوية المغرضة) في الرواية القديمة الاعتراف بصحة المادة عامة، ولما كان عدد كبير من الأسئلة التي يهتم بها مؤرخ أواسط القرن العشرين لايتأثر بتدخل (التلفيق المغرض) فليس هناك صعوبة في استخراج أجوبة على هذه الأسئلة من المصادر»^(١١٩) .

وهو يطرح هذا الافتراض « من الصعب مثلا القول بأن روايات ابن سعد في الأنساب اختلاق محض . فمن ذا الذي تجشم مشقة اختلاق هذا الاطار المعقد وماهي الأسباب ؟ يضاف إلى ذلك أنه إذا كنا نحن الذين لانهتم بالأنساب نعرف من أجدادنا حتى جيلين أو ثلاثة، فما هو المدهش في أن يعرف العرب الشغوفون بالأنساب عن أجدادهم حتى ستة أو ثمانية أو عشرة أجيال ؟ لقد لقي جون فان اس طفلا يعرف خمسة عشر من أجداده»^(١٢٠) وهو يصل عبر تحليله لقوائم المعارضين الوثنيين في مكة إلى هذا الاستنتاج المهم « يتأكد إذن أن المؤلفين الذين وصلتنا مؤلفاتهم كانوا يملكون مادة تاريخية صحيحة وقد استخدموها بذكاء »^(١٢١) .

ومع ذلك كله فإن (وات) مارس هو الآخر، وكما رأينا، نوعاً من المبالغة في شكوكه، ونفيه الكيفي، وافتراضاته، ولاتكاد رواية من الروايات التي نتحدث عن العصر المكي تخرج من (مختبره) إلى ميدان القبول إلا بصعوبة .. ونجد عبارات نقدية كهذه تتصادم في كتابه « يبدو ذلك صحيحاً وإن سجل فيما بعد ليتفق مع أفكار لاحقة »^(١٢٢) « وإذا صدقنا الروايات .. »^(١٢٣) « وإذا كانت قصص العروص من قبل زعماء قريش صحيحة »^(١٢٤) . « نستطيع - إذن - قبول الخطوط الكبرى للروايات التقليدية »^(١٢٥) « تبدو عليها مظاهر الصحة »^(١٢٦) كما أنه يكثر من استخدام تعبير (ربما) الذي يضع الوقائع على حافة اليقين .

هذا في حالات (الايجاب) أما في حالات (السلب) فقد رأينا كيف مارس (وات) تشكيكا ونفيا للعديد من معطيات السيرة عبر عصرها المكي . ولكن - إذا أردنا الإنصاف - ليس بالمبالغة المفجعة التي دفعت مستشرقاً كلامنس إلى استبعاد أخبار الفترة المكية بكاملها !!

ذلك أن النزعة الشكوكية والنفي الكيفي قد يقودان - فعلاً - إلى إلغاء مساحات بكاملها من التاريخ، والذي يحمل الاستعداد لنفي الجزئيات قد يصل به الأمر إلى نفي الكليات إن لم يكن ثمة ضوابط منهجية تقول له أين يجب عليه أن يقف وأين يمكنه أن يمضي ..

ولن يعني هذا أبداً أن يقف المؤرخ المسلم، في المقابل، وقفة استسلام وخضوع للرواية التاريخية، وأن يرفض أية صيغة من صيغ النقد، والشك، والافتراض، والتصحيح ..

ذلك أن منهجاً (استسلامياً) كهذا يقود إلى الخطيئة نفسها التي تسوق إليها نزعات التشكيك المغرضة والنقد المبالغ فيه: تزيف الحقيقة التاريخية، وتقديم دراسات عن التاريخ، لا كما وقع فعلاً أو قريباً مما تشكل فعلاً، بل كما يريد له هذا المؤرخ أو ذاك أن يكون^(١٢٧) .

إن نقد الرواية التاريخية، مطلوب، وهو ضرورة من الضرورات، وإننا يجب أن نتعلم هذا المبدأ الخطير من رجال (الحديث)، كما يجب أن نذهب مع رجل مفكر كابن خلدون إلى آخر الطريق وهو ينعي على المؤرخين الذين سبقوه استسلامهم للرواية وتقبلهم حتى ما لا يمكن قبوله على الإطلاق ..

لكن المبالغة في اعتماد (النقد)، والافتراض، والنفي الكيفي، للرواية، أمور قد تقود إلى الوجه الآخر للخطأ ..

فاذا كنا في الأولى نستسلم لكل ما قيل، فإننا هنا قد نرفض ونشكك بكل ما قيل ..
وفي الحالين فإن شبكة الوقائع التاريخية سوف تتعرض للتمزق، وملاحها الأصلية
ستؤول إلى الضياع ..

* * *



(محمد في مكة)

(٢)

إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على السيرة

هنا يكاد المستشرقون أن يلتقوا جميعا .. إن هذا الخلل المنهجي الذي هو أشبه بالحتمية التي لافكك منها للبحث الغربي، هو القاسم المشترك الأعظم لجل الأبحاث والدراسات التي قدموها عن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

إن مواضع العقل الغربي ورواسبه الدينية، جنبا إلى جنب مع نزوع العلماني، ومسلّماته المادية، ورؤيته الوضعية، وانحساره على المنظور، وانكماشه على المحسوس، وردّة فعله تجاه كل ماهو روجي أو غيبي، واعتقاده الخاطئ بأن تجاوز الواقع إلى ما وراءه سقوط في مظلة الخيال والمثالية والخرافة واللاعلمية ..

بل إن غرور العقل الغربي، وانتفاخه المتورم ، واعتقاده القدرة على فهم كل شيء وتحليل كل معضلة في دائرة مايصطلح عليه بالعلوم الإنسانية ومنها التاريخ ..

هذه كلها تفعل فعلها في حقل الدراسة الاستشرافية في السيرة ، وتمسك بتلابيب الباحث فلا يستطيع منها فككا ..

هذا إلى ماتفرضه مكونات البيئة النسبية في الزمن والمكان من مؤشرات قد تصلح لهذا القرن ولكنها لاتصلح البتة لقرن مضى أو واقعة تاريخية سبق وأن تخلقت في بيئة أخرى .. في مكان غير المكان وزمان غير الزمان .. وهي مؤشرات قد تكون كذلك خاطئة أو مضللة، لكن المستشرق، ابن القرن العشرين يتشبث بها ويعض عليها بالنواجذ معتقدا أنها مفاتيح الحل ومفردات المنهج العلمي السليم ؟

فكيف إذا أضيف إلى هذا كله نظرة اعتقادية مسبقة ترسم هياكلها على ضوء أيديولوجيتها الصارمة وتسعى لكي تجد في التاريخ السند والدليل ؟ بل إنها تحاول أن تعمل في وقائعها بمشرطها الذي لايرحم من أجل أن تقسرها على الانسجام مع مقولاتها المسبقة والدخول بالإكراه من عنق الزجاجة الضيق الملتوي، كما يفعل النصارى المتعصبون أو الماديون التاريخيون من المستشرقين ؟

بصدد الخطيئة المنهجية الأخيرة فإن (مونتغمري وات) يتجاوز- بحق - الوقوع في إساره ، بل إنه ليعتمد - أحيانا - منهجا مغايرا تماما يبدأ من الواقعة التاريخية نفسها وينتهي بالنتائج والدلالات التي تقود إليها .. ولذا فإنه كثيرا ماكان يعلن رفضه لمقولات التفسير المادي للتاريخ، حيثما رأى الوقائع تنمرد على هذه المقولات وتسلك مجاري أخرى في العمل والصريرة ...

فإذا كان (وات) يرفض الاعتقادية الجامدة في تحليل التاريخ، فإنه يقع، متعمدا حينا، غير متعمد أحيانا، في أسر القيود الأخرى التي تتحكم في العقل الغربي عموما، والتي ألحنا إليها قبل قليل ..

وهو يحاول في مدخل بحثه أن يعلن تجاوزه لهذه الأزمة ، وأن يتخذ موقفا حياديا أقرب إلى التجرد والموضوعية « فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثرت بين المسيحية والإسلام فقد جهدت - يقول وات - في اتخاذ موقف محايد منها . وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه ، امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) ، وليس هذا يعني أنني أرى من الضروري اتخاذ وجهة نظر مادية لضمان حياد المؤرخ ، بل أنا، على العكس، أعبر كمؤمن موحد صريح «^(١٢٨) .

ويمضي (وات) إلى القول بأن « مما لاشك فيه أن هذا الموقف الأكاديمي ناقص نوعا ما . إذ يجب على المسيحيين تحديد موقفهم من محمد بقدر اتصال المسيحية بالإسلام، ويجب أن يقوم هذا الموقف على أسس فقهية . وأنا اعترف بما في كتابي من نقص ، بهذا الصدد، وإن كنت أرى أنه يقدم للمسيحيين المواد التاريخية اللازمة لتكوين رأي فقهي»^(١٢٩) .

ثم مايلبث أن يتوجه بالحديث إلى (قرائه المسلمين) قائلا « لقد ألزمت نفسي برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية . ولأحاجة بنا إلى القول بوجود هوة فاصلة بين العلم الغربي والعقيدة الإسلامية . وإذا حدث أن كانت بعض آراء العلماء الغربيين غير معقولة عند المسلمين ، فذلك لأن العلماء الغربيين لم يكونوا دائما مخلصين لمبادئهم العلمية، وأن آراءهم يجب إعادة النظر فيها من وجهة النظر التاريخية الدقيقة»^(١٣٠) .

وهي شهادة من الرجل تستحق التقدير .. تجيء بعد سيل من المعطيات المضادة للإسلام طرحها مستشرقون من شتى البلدان ، وتكاثرت حتى غدت ركاما .. وها هو (وات) يجيء لكي يعترف بأن الخطأ لا يكمن في المبادئ العلمية، ولكن في سوء استخدامها من قبل العلماء الغربيين، لهذا السبب أو ذاك ..

مهما يكن من أمر فإن (وات) إذا كان قد قدر على اتخاذ موقف حيادي من مسألة الصراع بين المسيحية والإسلام (على الرغم من أن هذا الاستنتاج ليس صائبا بشكل نهائي كما سنرى) فإنه لم يستطع الفكك من نقاط الشد الأخرى التي تمسك بتلابيب العقل الغربي : النزوع العلماني ، والمسلمات المادية ، والرؤية الوضعية، والانحسار على المنظور، واعتقاد القدرة على إخضاع كل ظاهرة تاريخية أو بشرية لمقولات التحليل العقلي الخالص، حتى ولو كانت (غيبية) تندّ عن التعليل والتحليل ..

إن (وات) هو ابن الحضارة الغربية، ولن يستطيع الرجل بسهولة أن ينشق على مواضع البيئة التي شكلت عقله .. ولكنه - مرة أخرى - يعد أكثر قدرة على (التحرر) من معظم زملائه المستشرقين الذين عاصروه أو سبقوه على الطريق ..

* * *

- ٢ -

يجب أن نختبر بحثه (محمد في مكة) لوضع اليد على عناصر الخلل المنهجي **والآن** فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات : إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على التاريخ ..

منذ البداية، ولما يمض سوى أسطر معدودات على إعلانه الحياد في مقدمته، يتخذ من القرآن - كمصدر لدراسة العصر المكي - موقفا يفهم منه اثنتان : أولاهما : عدم اطمئنانه إلى موضوعية روايات القرآن التاريخية، وثانيتهما : أن الشك يحوم حول كثير من النتائج بهذا الصدد !!

فهو يقول، ولما يزل بعد في المقدمة « جرت العادة بعض الوقت بأن القرآن هو المصدر الرئيسي لفهم الفترة المكية . ولاشك أن القرآن معاصر لتلك الفترة ولكنه متحيز، ناهيك بصعوبة تحديد التسلسل الزمني لمختلف أجزائه وما يحوم حول كثير من النتائج من شك، فهو لا يمدنا بأي شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكية . وكل ما فعله كتاب السيرة الغربيون هو أنهم أقرروا اللوحة التي تقدمها السيرة عن الفترة المكية في خطوطها الكبرى واستعملوها إطارا لا يحتاج إلا لتوشيته بأكبر كمية ممكنة من مواد القرآن (!!) وأفضل طريقة هي اعتبار القرآن والأحاديث الأولى كمصادر يتم بعض منها بعضها الآخر في مساهمته لفهم تاريخ الفترة المشار إليها . ويطلعنا القرآن على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، ولكن يجب الاهتمام أيضا بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إذا أردنا تكوين لوحة متناسقة وإدراك الجانب الفكري نفسه » (١٢١) .

أما القول بتحيز القرآن وعدم موضوعيته والشك في صدق النتائج التاريخية التي يطرحها .. فقد لا يستطيع أحد أن يلزم الرجل بالاعتقاد بأن القرآن - ككتاب منزل من الله سبحانه - إنما هو العلم الموضوعي اليقيني المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكننا من جهتنا كمسلمين فإننا غير ملزمين البتة بقبول بل حتى بمناقشة إطروحات كهذه طالما أكد عليها المستشرقون .

ولكن حتى لو نظرنا إلى القرآن كوثيقة تاريخية فإن القول بعدم موضوعيته وبالشك في معطياته التاريخية أمر يحتاج إلى دليل .. و (وات) يطرح مقولته على عواهنها .. ولانجد بعدها في طول كتابه وعرضه مقطعا قرآنيا واحدا يخرج عن الموضوعية .. لانجد أي دليل !!

وعلى أية حال فإن كتاب الله ماجاء ليكون كتابا تاريخيا يتابع التفاصيل والجزئيات لحظة بلحظة ويوما بيوم، كما نجد في العهدين القديم والجديد اللذين دونا في فترات لاحقة على نبوتي موسى وعيسى عليهما السلام . ويرغم ذلك فقد استطاع عدد من الباحثين أن يستخلصوا من القرآن حقائق تاريخية قيمة عن العصرين المكي والمدني، وأن يصنعوا من نسيج الآيات ذات الصبغة التاريخية صورة عن السيرة هي في الحقيقة من أدق ماكتب عنها إلى الآن، ويكفي أن ننظر - على سبيل المثال - في كتاب دروزة (سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم)، وصالح أحمد العلي (محاضرات في تاريخ العرب) إلى حد ما، وسيد قطب في تفسيره لسور (الأنفال) و (آل عمران) و (الأحزاب) و (التوبة) و (محمد) و (الفتح) وغيرها في كتابه (في ظلال القرآن) لتبين مايمكن أن يقدمه كتاب الله عن سيرة رسوله الكريم من معلومات ذات قيمة أكيدة .

إن القرآن الكريم كتاب عقيدة ومنهج حركة، وإذا حدث وأن طرح جانباً من الوقائع التاريخية فإن هدفه ليس تكوين لوحة متناسقة شاملة لمجريات الأحداث في عصر بكامله .. وإنما ملامسة بعض هذه الأحداث والتعقيب عليها لكي يركب منها موقفاً يبنى به الانسان المسلم والجماعة المسلمة .. أي أنه يعتمد أسلوب التعليم والتربية بالحدث، وهو واحد من أشد الأساليب حيوية وعطاء لأنه يحقق مايسمى بمبدأ (الاقتران الشرطي) ويجعل النمو الحركي للجماعة الإسلامية يستمد مقوماته من الواقع المعاش لا من النظريات المعلقة في الفراغ، والجدل اللاهوتي العقيم ..

ثم إن (وات) مايلبث أن يقع في تناقضين آخرين، فهو من جهة يعترف بأن القرآن يطلعنا على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، وهي تغيرات تاريخية، بل إنها قمة التغيرات التاريخية، لأنها بمثابة الحصيلة النهائية للحركة التاريخية التي ترفدها الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبما أن القرآن الكريم، كما أشرنا قبل قليل، ليس بحثاً في التاريخ .. فهو يكتفي بطرح التغيرات الأعمق والأشمل، ويترك جزئياتها المتشكلة في تيارات العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكتفياً بالإشارة إليها بين الحين والحين .

و (وات) من جهة أخرى يشير إلى إمكان اعتماد الأحاديث الأولى كمصادر تتمم المعطيات القرآنية في المساهمة لفهم تاريخ الفترة المكية .. وهذا أمر معروف ومتفق عليه .. إلا أن الرجل مايلبث بعد قليل أن ينقض هذه المقولة بالتشكيك في حجية الأحاديث

هذه المرة « ربما بدا في بعض الأحيان - يقول وات - إنني عملياً أقل تعلقاً بالحديث من أولئك الذين هم أكثر مني شكاً فيه »^(١٣٢) . على الرغم من أنه كان قد طرح في مقدمة كتابه نفسها موقفاً أكثر اعتدالاً من الحديث حيث قال « لما كنت أبحث في خلفية حياة محمد وفترته المكيّة، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشكّ فيها بوجود (تلفيق مغرض) ولكن يجب ألا ترفض رفضاً باتاً إلا إذا وقع تناقض داخلي بينها »^(١٣٣).

* * *

- ٣ -

و (وات) أسوة بجلّ الباحثين الغربيين، يأخذ بالمفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي للأديان . أي إن الرسول أو النبي يعمل وفق المقتضيات المرحلية لكل فترة تاريخية، ومن ثم فإن منظوره للدين إنما هو وليد مواضع تلك الفترة فهو لا يملك - ابتداء - رؤية شمولية عن أبعاد دوره كنبي وعن الملامح النهائية للعقيدة التي جاء لكي يبشر بها .. فمحمد صلى الله عليه وسلم - على سبيل المثال - ما كان يعرف في المرحلة المكيّة أن الدعوة الإسلامية هي دعوة عالمية، بل ما كان يعرف أنها دعوة للعرب جميعاً، ولم يتبين له ذلك إلا في فترات تالية ووفق الظروف التاريخية التي كان يجتازها حيناً بعد حين !!

وقد يلتبس هذا المفهوم الوضعي الخاطيء للدين كحركة شاملة ذات أهداف محددة ابتداءً، مع واحدة من أشد الحقائق أهمية في مسيرة الأديان تلك هي أن كل دين سماوي لا ينتزل دفعة واحدة ويطلب من المؤمنين به الالتزام بكافة واجباته ومنهياته .. مرة واحدة .. إنما يتنزل على مراحل، وينبني تدريجياً عبر مدى زمني قد يطول وقد يقصر، وهو خلال صيرورته تلك، يتعامل مع المراحل التاريخية وفق معطياتها المرحلية لكي يقدر على مد الجسور وإقامة الحوار وتحقيق التأثير المطلوب . هذا إلى أن النمو العقدي، وفق هذا المنظور الحركي، يحقق من النتائج الإيجابية ويبني من القيم ويعزز من المبادئ ما لا يتحقق عشر معشاره في حالة التنزل الكامل دفعة واحدة .. ولهذا تنزل القرآن الكريم على مراحل، وهو يقولها بوضوح (وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً)^(١٣٤) .. وراح من خلال تنزله ذاك على مراحل، يبني الإنسان المسلم والجماعة المسلمة خطوة خطوة، ولبنة لبنة، من أجل أن يستقيم البناء ويقدر، عن طريق الالتحام بين التعاليم والتاريخ، أن يحقق هدفه حركياً .. وليس وفق طرائق الجدل النظري واللاهوتي .

ولكن هذا لا يعني البتة أن الانبياء عليهم السلام ماكانوا يرون أبعد من مواطني
أقدامهم .. وأنهم ماكانوا يعرفون سوى مطالب المرحلة الزمنية التي يعملون خلالها كما
يرى المفهوم الغربي للتطور التدريجي .

إن (وات) يقع في إसार هذا المفهوم بسبب من كونه ابن بيئته الثقافية، لكي
مايلبت أن ينفذه في أكثر من مكان من كتابه عن (محمد) فيقع في حشد من الأخطاء .

فهو - يقول - مثلاً - معلقاً على أقصوصة اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم
بأصنام قريش الثلاثة (اللات والعزى ومناة)، عبر مساومته مع الزعامة القرشية فيما
يعرف (بالآيات الابليسية) التي سبق وأن ناقشنا تبنيه لها في مكان آخر .. «عَدَّ
الفقهاء المسلمون الذين ظلوا بعديين عن المفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي
محمدًا، على أنه قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الاسلام، فكان من الصعب
عليهم أن لم ير محمد خروج الآيات الإبليسية على عقيدة الاسلام(!!) والحقيقة هي أن
توحيده كان في الأصل، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، غامضاً، ولم ير بعد أن قبول
هذه المخلوقات الإلهية(!!) كان يتعارض مع هذا التوحيد. لاشك أنه يعدّ اللات والعزى
ومناة على أنها كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود
ملائكة. ويتحدث القرآن عنها في الفترة (الأخيرة؟) المكية باسم الجن، وإن كان يتحدث
عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء، إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف
سبب خاص للآيات الابليسية، فهي لاتدل على أي تقهقرواع للتوحيد بل هي تعبير عن
النظريات التي دافع عنها دائماً محمد «(١٣٥) .

أية فوضى فكرية هذه. وأي تصور مضطرب متهافت للدين، لاهو بالمادي فيرفض
الحقيقة الدينية ولا هو بالمؤمن فيعترف ببداياتها ومسلماتها ؟!

لقد بعث الرسول صلى الله عليه وسلم كما بعث سائر الأنبياء عليهم السلام من
قبله، بعقيدة واضحة كل الوضوح، صارمة أشد الصرامة ، مستقيمة بيئة لا تقبل تكوصاً
أو التواء، ولا تقبل تغيراً أو تطوراً تدريجياً : إنها شهادة أن لا إله إلا الله، بكل ماتعنيه
هذه الشهادة من تسليم كامل بالالوهية المتفردة الواحدة، ورفض للتعدد بشتى صيغة
وأشكاله : (لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني أخاف
عليكم عذاب يوم عظيم)(١٣٦) (وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله
غيره أفلا تتقون؟)(١٣٧) (قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في
أسماء سميتوها أنتم وآبائكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من
المنتظرين)(١٣٨) (وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد
جاءكم بينة من ربكم)(١٣٩) (وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من

إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم^(١٤٠) (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهمنا بسوء قال إني أشهد الله وأشهدوا أنني بريء مما تشركون)^(١٤١) (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا)^(١٤٢) (وقال الله لاتتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد)^(١٤٣) (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)^(١٤٤) .

منذ اللحظات الأولى كان محمد صلى الله عليه وسلم يدرك وأوضح الإدراك وأعماقه القاعدة التي سينطلق منها لدعوة الناس إلى الدين الجديد ، والشعار الذي سيرفعه بمواجهة العالم والهدف المحوري الذي سيسعى لتجميع المنتمين إليه :

شهادة لا إله إلا الله : (فإن تولوا فقل حسبى الله لا إله إلا هو ..)^(١٤٥) (قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب)^(١٤٦) (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إليكم إله واحد)^(١٤٧) (قل إنما يوحى إلي أنما إليكم إله واحد)^(١٤٨) (ولاتدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو)^(١٤٩) (قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار)^(١٥٠) (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك)^(١٥١) (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذة وكيلا)^(١٥٢) (وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهها واحدا)^(١٥٣) (وما أمروا إلا ليعبدوا إلهها واحدا لا إله إلا هو)^(١٥٤) . ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم موضعا القاعدة التي ينطلق منها والهدف المركزي الذي يسعى إليه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»^(١٥٥) .

القاعدة المحورية الثابتة، الواضحة، الصارمة، التي ظل الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إليها ويقاتل الجاهلية عليها، ويبني أمته ودولته على أساسها .. وكان يعرف جيدا، بوحى الله وتسديده، أن أي انحراف عن هذا المفهوم، بأي قدر وفي أي اتجاه، ومن أجل أي هدف، يعني التفريط بعصب العقيدة وضياح وجهها وملامحها ..

ولذا كان صلى الله عليه وسلم - كما ذكرنا وكما أكد وكرر جلّ الباحثين في تاريخ النبوة - مستعدا للقاء مع قريش في كل شيء إلا في هذه، وللحوار والانفتاح على أي شيء إلا على هذه، ولإقامة الجسور بين الأطراف كافة للوصول إلى أي شيء مشترك إلا في قضية التوحيد المطلق الذي هو قاعدة الدين وعصب الدعوة وأساس العقيدة التي بعث لكي يحققها في العالم .

وإذا حدث فيما بعد، على المستوى الزمني، أن تنزلت آيات القرآن لكي تواصل البناء العقدي، وتمد آفاقه، وتزيد معطياته غنى .. فإن هذا لايعني حدوث تطور تدريجي بالمفهوم الغربي للتطور .. فإن الأساس العقدي ظل هو الأساس، وأن رسول الله صلى

الله عليه وسلم ظل على بينة من الأمر إزاء هذا الأساس، وكل الذي كان يحدث هو إضافة معطيات جديدة تنبثق عن القاعدة نفسها وتنبني على محورها الثابت الواضح .. وثمة تفريق آخر يجب أن يكون واضحا في الأذهان : إن العقيدة غير الشريعة . صحيح أن هذه تقوم على تلك وتنبثق عن مقولاتها، وتكسب صيغها من معادلات العقيدة نفسها، ولكنها تجيء فيما بعد وتتضمن حشدا من الجزئيات التنفيذية التي لم يكن النبي، أي نبي، يعرف عنها مقدما .. أما العقيدة فهي تصور أساسي شامل للكون والحياة والمصير، فإن لم يكن النبي يعرف مقدما أبعاده وخصائصه وأساسه فكيف يبدأ دعوته مجابها بها الانسان والعالم والطبيعة والتاريخ ؟

ولقد ناقشنا من قبل تهافت ما أسماه (وات) بالآيات الإبليسية التي تحكي عن اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم بالأصنام مقابل اعتراف الجاهليين بالله الواحد!! وسقوطها بالضرورة .. ولكننا نرجع إليها مرة أخرى مضطرين لأن (وات) يدافع من خلالها عن الرسول صلى الله عليه وسلم دفاعا ملتويا لاندري إن كان متعمدا خبيثا أم كان استمرارا طبيعيا لنظرية الغربيين إياها عن التطور التدريجي للدين .

إنه يقول بأن ليس من حق أصحاب محمد أن يستغربوا قبوله اللات والعزى ومناة .. وإنه لم ير في ذلك خروجا على عقيدة الاسلام !! إذ كان عليهم ابتداء أن يدركوا بأن نبيهم لم يكن يعرف يومها المضمون الكامل لعقيدة الاسلام ..

بل إن (وات) يمضي خطوة أخرى بهذا الاتجاه فيرى أن توحيد محمد كان في الأصل غامضا تماما، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، ولم ير حتى ذلك الوقت، أي بعد مرور سنين طويلة على بدء دعوته القائمة على التوحيد المطلق، أن قبول هذه الأصنام يتعارض مع هذا التوحيد ..

بل إن (وات) ليمضي أبعد من ذلك كله فيخلع صفة المخلوقات الإلهية على الأصنام الحجرية المرصوفة على قارعة كل طريق، ثم يجزم (وهو صاحب المنهج الشكّي في السيرة) بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعدّ اللات والعزى ومناة كائنات سماوية ولكنها أقل من الله!!

ألا يدرك هذا الباحث أنه في استنتاجاته التي تتميز بالغرابة والفجاجة، يتناقض مع بدايات الاسلام ومسلمات الدعوة التوحيدية التي انطلق بها الرسول صلى الله عليه وسلم منذ اللحظات الأولى .. وسوف يقاتل العرب جيمعا من أجل الحفاظ على نقائنها وتفردها ؟

ولماذا يشك الرجل وينفي الكثير من وقائع السيرة التي لا ترتطم أو تتناقض مع

الخط العام لحركة النبوة، بنينا يقبل هذه الرواية الشاذة، الضعيفة، المهلهلة، المدخولة التي ترتطم مع الأوليات والأسس والبدايات ؟

ثم مايلبث (وات) أن يبلغ حد التخليط الذي تنعدم معه الرؤية الصحيحة للأشياء عندما يقرن اعتراف محمد صلى الله عليه وسلم بالأصنام «تلك الكائنات السماوية التي هي أقل من الله» باعتراف اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة!!

أية علاقة تربط بين الأصنام وبين الملائكة؟ وهل من مسوغ هنا، أو في أية مناسبة أخرى، لاستعراض الفروق التي تميز بين الحجارة والملائكة، وللتزييف الديني الذي تمثله الأولى والحقيقة الغيبية المؤكدة التي تمثلها الثانية .. للعصيان الذي تمثله الأولى، وللطاعة والتسليم والاذعان الذي تمثله الثانية ؟

ألا يجوز أن يكون (وات) قد طرح هذا التقابل غير المنطقي للتشكيك بجدية الموقف العقيدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولتبرير هذه الواقعة المزيفة في الوقت نفسه؟ وفي ختام مقولته تلك يطرح (وات) معميات ويتناقضات أخرى فيشير إلى أن القرآن يتحدث عن تلك المخلوقات الالهية (الأصنام) في الفترة المكية الأخيرة باسم (الجن)!! وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء ..

أيتأخر - إذن - رفض الصنمية وتجريدها من الفاعلية حتى نهاية العصر المكي، بل حتى العصر المدني؟ فلم كان إذن ذلك الصراع الذي لاهوادة فيه بين المسلمين والزعامة الوثنية؟ ولم كانت قولة محمد المبكرة التي لم يشأ (وات) أن يشير إليها أو يعترف بها (والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله) أو تنفرد هذه السالفة ؟ وما هو (الأمر) إن لم يكن التوحيد المطلق، والرفض المطلق للوثنية بكل صيغها وأشكالها؟ وكيف تفوت على (وات) هذه الحقائق جميعا بحيث إنه يختتم مقولته بهذه الكلمات القاطعة «إن الحادثة لاتدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائما محمد»!!

ولأعتقد أن الأمر يحتاج هنا إلى مزيد نقاش وقد بلغ هذا الحد من التبعض والفجاجة ..

* * *

وانطلاقاً من إسقاط المفهوم الغربي الخاطئ للدين على وقائع السيرة، نلتقي بحشد من الاستنتاجات والتحليلات الخاطئة التي يعتمد عليها (وات)، وإن كانت بشكل عام أقل حدة مما نجده لدى المستشرقين الآخرين.. لكنها على أية حال تمثل ارتباطاً بحقائق النبوة، ولا يمكن معها للعقل المسلم إلا أن يرى فيها سذاجة وجهلاً، أو خبثاً ومكرًا.. فنحن نقرأ عبارات كهذه يمكن أن تكون مناقشتها ضرباً في غير هدف أو اعترافاً على الأقل بجديتها التي يجب ألا تخلع عليها أبداً حتى على المستوى الأكاديمي.. فما كان الدين الاسلامي وأسس العقيدة، على وجه الخصوص، حقلاً لمحاكات الأكاديميين وتجاربهم الفكرية في شرق أو غرب: «لقد تملكتم محمداً، منذ وقت مبكر عقيدة أن الكلمات التي تصل إليه هي وحي من الله، مهما كانت الصورة الدقيقة لتجربته الأولى في تلقي الوحي. وقد ظهر الايمان بذلك منذ البداية في دعوته العامة»^(١٥٦)

ونقرأ «على المؤرخ أن يعترف بصدق محمد المطلق في اعتقاده بأن الوحي كان يأتيه من الخارج، وأنه يمكن أن يكون قبل نزول الوحي قد سمع من بعض الأشخاص قصصاً من القصص التي يذكرها القرآن، وعندئذ يترك المؤرخ الموضوع إلى الفقهاء ليقوموا بنوع من التوفيق»^(١٥٧).

ونقرأ «كما نرى أثر الشك في اليوم الأخير وراء السؤال الموجه إلى محمد (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ويرد القرآن على هذا السؤال، أو يتحاشى الرد لأنه يمكن أن يحدث بلبلة لمحمد، وهذا هو الهدف من سؤاله»^(١٥٨).

و (وات) يعود إلى مسألة النمو التدريجي والضرورات المرحلية.. إلى آخره، فيتصور أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف، حتى أواخر العصر المكي، الأبعاد الحقيقية لدعوته وأنها ليست لقريش وحدها أو للعرب وحدهم وإنما للعالم جميعاً.. ويغفل (وات) كما أغفل غيره من المستشرقين تلك المعطيات القرآنية التي كانت تؤكد منذ بدايات العصر المكي: عالمية الدعوة الاسلامية وأن الأنبياء عليهم السلام لا يمكن أن يسيروا كالعميان، خطوة خطوة دون أن يملكوا مسبقاً استشرافاً شاملاً لما يسعون لتحقيقه، ولا حتى للخطوات التالية التي يجب عليهم أن يقطعوها.. وإذا كان الزعماء العاديون يمتلكون رؤية مستقبلية نافذة تتجاوز حدود الزمن الراهن وتتحرك صوب أبعاده النائية وفق برنامج مرسوم.. أفلا يكون الأنبياء، مبعوثو الله الى العالم، قادرين على امتلاك هذه الرؤية، بل ممتلكين، بإرادة الله ووحيه، زمامها منذ اللحظات الأولى؟!

على أية حال فهذه هي الآيات القرآنية (المكية) التي تؤكد عالمية الدعوة الاسلامية منذ البدايات الأولى: (قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين)^(١٥٩) (وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين)^(١٦٠) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^(١٦١)

(تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) ^(١٦٣) (إن هو إلا ذكر للعالمين) ^(١٦٣) (وما هو إلا ذكر للعالمين) ^(١٦٤) (فأين تذهبون؟ إن هو إلا ذكر للعالمين) ^(١٦٥) (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) ^(١٦٦) .

ونسمع (وات) يقول بصيغ الجزم والاعتقاد التي لم نألفها منه « نحن نعتقد أن محمداً في هذا الوقت (بعد عودته من الطائف) أخذ يدعو أفراد القبائل البدوية للدخول في الإسلام، وأن وراء هذا النشاط تكمن فكرة غامضة في توحيد العرب جميعاً » ^(١٦٧)

ونسبعه يقول «عدّ محمد نفسه في البدء مرسلاً لقريش خاصة، وليس لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كان قد فكر بتوسيع أفق رسالته لتشمل العرب جميعاً، قبل وفاة أبي طالب أو بعدها . وقد اضطره تدهور وضعه مع ذلك، أن ينظر إلى أبعد من ذلك فلا نسمع من ثم خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقاته بالقبائل البدوية وسكان الطائف ويثرب » ^(١٦٨) .

وفي مكان آخر يصور محمداً صلى الله عليه وسلم كما لو كان لا يميز بين الدين والسياسة، ولا يعرف تماماً أن دعوة كدعوته ستقوده بالضرورة إلى مركز الزعامة، وأنه لم يكن يفكر بأي دور غير الدور الديني الصرف وفق المفهوم الغربي وأنه «لم يكن سوى رجل ينذر» وأنه «كان يجب تنبيهه على الجوانب السياسية لقراراته الدينية»!! ^(١٦٩) ومع ذلك يقول (وات) «لم يكن يمكن استمرار الفصل بين رسالة النبوة ووظيفة القائد السياسي في الظروف المشار إليها، أي في مثل نظرة العرب لما يحدد صفات الفضل والكفاءة الضرورية للحكم. فأبي انسان كان في استطاعته فيما بعد انتهاج سياسة تكذيبها كلمة من الله أو حتى من نبيه؟ وهكذا تكون الإشارة إلى الآلهة بداية معارضة القرشيين العنيفة، كما أن سورة الكافرين وإن بدت دينية صرفة، فهي حث لمحمد على فتح مكة» ^(١٧٠)

ونحن نقرأ في هذا الصدد هذه المقولة كذلك «إن السبب الأساسي في المعارضة كان من دون شك أن زعماء قريش وجدوا أن إيمان محمد بأنه نبي ستكون له نتائج سياسية. وكانت السنة العربية القديمة تقول إن الرئاسة في القبيلة يجب أن تكون من نصيب أكثر الرجال حظاً من الحكمة والحذر والعقل، فلو أن أهالي مكة أخذوا يؤمنون بأنذار محمد ووعيده وجعلوا يستفسرون عن الطريقة التي يجب أن تدار بها شؤونهم، فمن ذا الذي يحق له نصيحهم غير محمد نفسه؟» ^(١٧١) .

فإذا كان زعماء قريش قد أدركوا العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدعوة والقيادة فكيف لم يدرك محمد ذلك وهو أكثر من أي قرشي آخر حظاً «من الحكمة والعقل» كما يعترف (وات) نفسه ؟

كما أنه يعود إلى مسألة الضرورات المرحلية، إلى درجة أنه يوجي للقارئ بأن القرآن الكريم كان يتحایل على قریش خشية الارتطام بها فيؤجل نهيه عن الربا، أحد أعمدة النشاط المالي المكي، إلى وقت طويل بعد الهجرة، ويكتفي بنقد موقفهم الشخصي عن الثروة .. «لقد كان زعماء مكة من بعد النظر بحيث أقروا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم، ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة»^(١٧٢).

ويصعب على المرء التصديق بأن مستشرقاً متعمقاً كوات لا يدرك الفارق بين العقيدة والشريعة في الاسلام، وأن المرحلة المكية تختلف عن المرحلة المدنية في أن حركة الاسلام في الأولى كانت منصبة على البناء العقيدي بينما انصببت في المرحلة التالية على البناء التشريعي بسبب قيام دولة الاسلام وما تتطلبه من نظم ومعطيات تشريعية، مع استمرار البناء العقيدي بطبيعة الحال .. فالذي حدث ليس تحولاً في بنية الاسلام نفسه، بل في تنظيم الأولويات بعد إنجاز مرحلة بناء الجماعة الاسلامية وقيام دولة الاسلام في المدينة، ومع ذلك فنحن نقرأ في كتاب (وات) هذه العبارة «نستطيع القول بأن الاسلام قد تحول في خطوطه الكبرى عند الهجرة، ولكن معظم مؤسساته كان لا يزال في مرحلة بدائية، فلم يتم، بعد، تحديد الصلوات ولا العبادة، وإن كانت قد وضعت الأسس لذلك .. ولم تظهر ظهوراً كاملاً أركان الاسلام الأخرى : الصيام، الزكاة، الشهادة، والحج، ومع ذلك كانت كل الأفكار الرئيسية: الله، اليوم الآخر، الجنة والنار، إرسال الأنبياء، واضحة تماماً»^(١٧٣).

وفرق واضح بين أن نقول بأن معظم مؤسسات الاسلام كانت في طور الولادة أو التشكل وبين أن نقول انها كانت في مرحلة بدائية !!

ذلك أن للكلمات إحياءات وظلالاً، وإنه ليتوجب على الباحث الجاد أن يعرف كيف ينتقي كلماته .. وإلا كان من حقنا - كطرف في الموضوع - أن نتهمه بالاغراض !! أو على الأقل بأنه يجهل الفارق الحاسم بين المرحلتين المكية والمدنية حيث لم يكن التوجه في الأولى ينصب أساساً على إقامة المؤسسات، وكان الهدف: العقيدة، من أجل إيجاد الأساس الصالح لإقامة المؤسسات ..

* * *

والآن ماذا بصدد تقليد القرنين الأخيرين القائل بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ، والذي أخذ يتضخم ويتضخم حتى غدا على يد ماركس وانغلز الحاكم بأمره في حركة التاريخ، بل إنه أصبح القاعدة الأساسية لكل تغير أو تحول حتى ولو كان دينيا أو أخلاقيا أو جماليا صرفا ؟.

ولقد أسر هذا الاعتقاد، بدرجة أو أخرى، حتى أولئك المؤرخين الذين لم يعتقدوا المادية التاريخية، ولكنهم أصروا على تفسير كل ظاهرة تاريخية بالدافع الاقتصادي .. فلما تبين بمرور الزمن، واتساع امكانات مناهج البحث، وتكشف المزيد من الحقائق المضادة عجز هذا الدافع عن أن يكون وراء كل ظاهرة أو أن يفسر كل حدث، تراجعوا بدورهم وخفقوا من تبنيهم للدافع، مفسحين المجال لفاعلية العوامل الأخرى التي لاتقل أهمية بحال من الأحوال .. أما المستشرقون عموما فقد تأخروا بعض الشيء في اعتماد هذا الدافع ربما لأن وقائع التاريخ الاسلامي تتأبى، أكثر من الاحداث التاريخية الأوروبية، على دافع كهذا .. ولقد مرّ بنا كيف كان (وات) واحدا من الذين رفضوا الأخذ بمنطق التفسير المادي للتاريخ ..

ولكن ذلك لم يكن يعني بالنسبة إليه، تجاوز الأخذ بمنطق التأثيرات الاقتصادية في التاريخ .. فإن القول بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ شيء آخر تماما غير ما تريد المادية التاريخية أن تقوله ، فتجعل من هذا العامل الطاقة الحركية الأساسية للفعل التاريخي، وتتخذ قاعدة تحتية لسائر النشاط الحضارية ..

وإذا كان (وات) يرفض هذا التوجه أحادي الجانب فإنه يتشبث بدور العامل المادي عموما، والاقتصادي على وجه الخصوص، في الحركة التاريخية .. وهو يقول بهذا الصدد « إن اهتمام المؤرخين ومناهجهم قد تغيرت خلال نصف القرن الأخير ولاسيما أنهم أدركوا بصورة أفضل العوامل المادية الكامنة في التاريخ . يعني ذلك أن مؤرخي منتصف القرن العشرين يهتمون أكثر بتحديد أثر كثير من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون أن يهتموا الجانب الديني أو يقللوا من شأنه، حتى إن الذين (من أمثالي) يرفضون القول بأن مثل هذه العوامل يمكنها أن تحدد بصورة مطلقة سير الأمور، يجب عليهم مع ذلك أن يعترفوا بأهميتها . وليست ميزة هذه السيرة لمحمد أن تستعرض المصادر المعروضة عليها بقدر اهتمامها بهذه العوامل المادية ومحاولتها أن تقدم جوابا على العديد من الأسئلة التي قلما أثّرت في الماضي»^(١٧٤)

ومع هذه التحفظات التي يطرحها (وات) فإننا نجد ينساق بين الحين والآخر، وراء إغراء هذا التقليد المنهجي القائم على منح الأهمية، وربما الأولوية، للعامل

الاقتصادي لكي يفسر وقائع من السيرة تندّب طبيعتها عن أن تكون تمخضا عن العلاقات الاقتصادية، في إطار حركة دينية كسرت، كما رأينا في بدء البحث، كل (التنظيرات) المادية التي أريد إخضاعها لها !!

فهو - مثلا - يقتبس فكرة الصراع الطبقي في حديثه عن المنتمين للإسلام في العصر المكي فيرى أن الإسلام « لم يستمد قوته من رجال الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي بل من أولئك الذين كانوا في الوسط وأدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذروة فأخذوا يقنعون أنفسهم بأنهم أقل امتيازاً منهم، فنشأ صراع ليس بين (الملاكين) و (المعوزين) بل بين الملاكين والذين هم أقل منهم»^(١٧٥)

لاريب أن اعتماد (المقاييس المادية) لفحص الدوافع التي قادت المسلمين وغير المسلمين للانتماء إلى الدين الجديد أو إلى أية عقيدة أو دين، أمر يرفضه واقع (التجربة) في أبعادها الشاملة الرحبة، فلم يكن البحث عن (الحق) والتشبيث في الانتماء إليه أمر معدة تبحث عن طعامها وجسد يرنو إلى الأشباع، بقدر ماهي مسألة نفسية معقدة يلعب فيها الظمأ الروحي واليقين الفكري والقناعة الذاتية دورها الحاسم، بحيث أن سائر الأمور الأخرى، الحسية والجسدية تظل (ثانوية) بالنسبة لهذه الدوافع الأساسية .

هذا على المستوى الذاتي، أما على المستوى التاريخي، فإن هذا المقياس يتعرض للتهافت - كذلك - بمجرد إلقاء نظرة متأنية على قوائم المسلمين الأول الذين كان أكثرهم - كما يقول صالح العلي - من التجار ورجال الطبقة الوسطى وممن كانت لهم عشائر تحميهم وتدفع عنهم . بل حتى وجود الحلفاء والمستضعفين في الإسلام، لا ينهض دليلا على صحة هذا الرأي . إذ أن هؤلاء نالوا كثيرا من الاضطهاد بسبب عقائدهم، ومنوا بكثير من الآمال إذا تركوا الإسلام، فرفضوا وأصروا على التمسك بالدين الجديد، مما يدل على أن دافع العقيدة هو الذي كان يدفعهم إلى اعتناق الإسلام. والواقع أن الروايات اشارت صراحة إلى دوافع بعضهم، فعثمان بن مظعون كان من قبل ظهور الإسلام من الباحثين عن الدين، وسعيد بن زيد بن عمرو هو ابن الرجل الذي كان حنيفا يبحث عن دين إبراهيم، وخالد بن سعيد بن العاص دان بالإسلام لأنه رأى نفسه في المنام على حافة هاوية من النار يدفعه إليها أبوه ويدفعه عنها رجل آخر لينقذه منها .. أما عمر بن الخطاب الذي أسلم بعد هذه الفترة فقد أسلم لتأثره من سماعه آيات القرآن ومن رؤيته أخته تتأذى^(١٧٦)

ترى كم من مسلمين قادتهم إلى الإسلام تلك (الهزة الوجدانية) التي أحدثتها آيات القرآن الكريم الساحرة، المعجزة، وهي تتلى عليهم، فتغسل ضمائرهم وتزيل زيف قلوبهم، وتعيد ألق الذكاء إلى عقولهم، ونور اليقين إلى بصائرهم وأفئدتهم؟ وهل بعد هذه

(الهزة) الشاملة التي تنقل الانسان من حال إلى حال، تفكير (منفعي) محدود في أمعاء تمتلئ طعاما، وجيوب تفيض فضة وذهبا؟ ما الذي دفع عثمان بن عفان، وهو في قمة قريش غنى ومكانة وأمانا ومحبة وجاها، إلى أن يتمرد على جاهليته ويقف في لحظات الدعوة الأولى، الصعبة الغامضة، الخطيرة، بمواجهة قومه وعشيرته رافضا الغنى والمكانة والجاه والمحبة، مختارا بدلا منها الفقر والزراية والخوف والكراهية؟ حتى إنه ليستهن بسياط عمه وهي تنزل على ظهره من أجل أن تعيده إلى حظيرة الآباء والأجداد؟ وما الذي دفع أبا بكر - وعشرات غيره - إلى أن ينفقوا من أموالهم الخاصة التي كدحوا من أجلها، ينفقونها إلى آخر درهم، حتى إن الرسول ليسأل الصديق: وما الذي أبقيت لعيالك يا أبا بكر؟ فيكون جوابه: أبقيت لهم الله ورسوله!! وما الذي دفع سعد بن أبي وقاص، الغني المدلل، إلى أن يرفض توسلات أمه وقد أوثقته رباطا، من أجل أن يرتد عن دينه، فما يكون جوابه إلا أن يقول: والله يا أم لو رأيتك تموتين مائة مرة ثم تعودين ثانية إلى الحياة ماردينني ذلك عن ديني؟ (وغير عثمان وأبي بكر وسعد كثيرون) ..

إن (وات) نفسه يقول «لقد انتمى إلى الإسلام شباب من أفضل العائلات، وخالد بن سعيد أفضل مثل لهذه الفئة، ولكن هناك آخرين غيره وكانوا ينحدرون من أقوى العائلات وأشهر القبائل، تربطهم روابط متينة بالرجال الذين يملكون السلطة في مكة، وكانوا في مقدمة أعداء محمد. ومن المهم أن نشير إلى أنه وجد في معركة بدر أمثلة على الأخوة والآباء والأبناء والعم وابن الأخ الذين كانوا يقاتلون في صفوف كلا الحزبين ..»^(١٧٧)

وبذلك يناقض الرجل نفسه ..

.. ثم .. إلى أي دين كان ينتمي هؤلاء المترفون الأغنياء ومتوسطو الحال الذين ينتمون إلى أشهر القبائل المكية وأعلاها سلطة ومكانة؟ إلى الدين الذي كانت حملات كتابه الكريم تنزل منذ بداياتها الأولى (العلق، القلم وغيرهما)^(١٧٨) صواعق على رؤوس الأغنياء والزعماء، تلك الآيات التي «نددت بالأغنياء الذين يقبضون أيديهم عن مساعدة الطبقات المعوزة، وحثت على الانفاق كثيرا، كما أنها حاربت الزعامة الطاغية الباغية المعترزة بالقوة والمتكبرة عن الحق»^(١٧٩) .

وشبيهة بالنص السابق الذي أوردناه لوات قبل قليل، تلك العبارات التي يفسر فيها دافع إسلام عمر بن الخطاب .. وكأن انتماءه للدين الجديد كان بسبب رغبة (مصلحية) تملكه في تجاوز ما يمكن أن تنتهي إليه قبيلته من تدهور وانحطاط «لانجد - يقول وات - أية إشارة إلى العوامل الاقتصادية (في إسلام عمر). ومع ذلك فإن عمر، وإن كان واثقا من مكانته في القبيلة، أحس بالضيق بسبب مكانة قبيلته في مكة، ولا يستبعد

ان يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقه على زملائه الذين كانوا يتولون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة»^(١٨٠) .

والموقف من مقاطعة المسلمين المعروفة في شعب أبي طالب، وفشل هذه المقاطعة، يرجع بها (وات) - كذلك - إلى الاقتصاد والمصالح الاقتصادية فيقول « لامغزى لغياب المشتركين الآخرين في حلف الفضول (عن التوقيع على وثيقة المقاطعة) ماعدا غياب عبد شمس، ولكن كل شيء يحمل على الاعتقاد بأن هذه القبيلة كانت تسعى لعقد صلات متينة مع مخزوم لخدمة مصالحها المشتركة، فكان لابد من أن يوجه ذلك سياستها أكثر من المحالفات القديمة. وإذا جاز لنا تقديم ملاحظة حول الدوافع التي أدت إلى توقف المقاطعة فإننا نقول إنهم أدركوا، بمرور الزمن، أن التحالف الكبير والمقاطعة يقويان مركز القبائل القوية التي كانت تحاول القيام بمراقبة - التجارة المكية وإخفاق مكانة سائر القبائل»^(١٨١) .

وتفاصيل الظروف التي انتهت إلى إلغاء المقاطعة معروفة،^(١٨٢) ونخوة الانسان لمجابهة الظلم وإنقاذ المظلومين طبع مركز في جبلة الانسان إلا إذا جردناه عن قيمه كإنسان وعددنا المجتمع البشري مجتمعا حشرياً لا تحركه إلا المصالح الصرفة .. أما على مستوى الأخلاق العربية القديمة ذات الوجود التاريخي الثقيل، فإن المسألة تبدو أكثر وضوحاً، وعلى هذا الضوء يمكن أن نفهم ماجرى .

حتى إن محمداً صلى الله عليه وسلم نفسه، يضرب على وتر الدوافع الاقتصادية المصلحية لكسب الأنصار، فيما يقتبسه (وات) عن (لامانس) الذي سبق وأن رفض التسليم باستنتاجاته « كان الأشخاص الذين اتصل بهم محمد، وهم عبد ياليل وأخوه، ينتمون الى قبيلة عمر بن عمير المنتمة للأحلاف، فكانوا بذلك من أنصار قريش، وربما راود محمداً الأمل باستمالتهم إليه بالتلويح لهم بتحريرهم من سيطرة مخزوم المالية»^(١٨٣)

وفي مكان آخر يجعل (وات) « ظهور الاسلام ذا علاقة بالانتقال من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد تجاري »، وإذا كان الرجل قد أكد في عبارة سابقة «إن قلاقل العصر كانت دينية مثل كل شيء» فإنه ينتهي إلى طرح هذا السؤال «هل هناك تناقض أم أن النظريتين يمكن أن تلتقيا؟»^(١٨٤)، وهو في مكان آخر يرى إمكان ذلك^(١٨٥) .

. ولاداعي للتأكيد، للمرة العشرين ، على أن الاسلام يفرد مكانا واسعا للعوامل المادية والدوافع الاقتصادية، وعلى أن بعض وقائع السيرة لا تفهم إلا على ضوء دوافع كهذه، ولكن الاسلام، كدين منزل من السماء، وكدعوة أخيرة للبشرية، أريد لها أن تواكب الوجود الانساني على اختلاف تقلباته وأوضاعه .. إنما هو حركة أكثر شمولية وأعمق

أثرا من أي تأثير مادي أو اقتصادي، وأنه كدعوة انقلابية، ضربت الاعراف والتقاليد والمعادلات اليومية السائدة، أكثر استعصاء على التزمين والتحجيم الاقتصاديين وأن القول بالعلاقة بين ظهوره وبين الانتقال من صيغة اقتصادية إلى صيغة أخرى، تقطعه بين لحظة وأخرى، معطيات الإسلام العقيدية والتاريخية على السواء .

في مقابل هذا كله يطرح (وات) وجهات نظر أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن العامل الاقتصادي . فينفي أولوية هذا العامل حيناً، ويلتقي حيناً آخر مع الرؤية الإسلامية التي تجعل (الدين) هو الأساس الحقيقي للمتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو تحليل يختلف في اتجاهه تماماً عن التحليل المادي للتاريخ يقول (وات) «نستطيع تحديد الموقف بقولنا إنه، ولو كان محمد على علم واسع بالأمراض الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية في عصره وفي بلاده، فإنه كان يعدّ الناحية الدينية أساسية ولهذا حصر اهتمامه بهذه الناحية . وهذا ماحدد أخلاق الأمة الجديدة، فقد اهتم المسلمون الأوائل بعقائدهم وشعائهم الدينية اهتماماً شديداً، حتى لو أن رجلاً يهتم خصوصاً بالسياسة خلال الفترة المكية لما ارتاح إلى العيش بينهم، ولا سيما حين اشتد النضال مع المعارضين وأصبحت نبوة محمد موضوع الخلاف الرئيسي، فقد اتجهت أفكارهم أولاً إلى الدين، ولهذا دُعي الناس إلى الإسلام على أساس ديني، ولا يكاد يكون للأفكار الواعية الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الإسلام، نقول هذا ونحن نعتقد بأن محمداً والمتنورين من أتباعه قد أدركوا الأهمية الاجتماعية والسياسية لرسالته، وأن مثل هذه الآراء كان لها أثر بالنسبة إليهم في إدارة شؤون المسلمين»^(١٨٦) .

وفي مكان آخر يؤكد (وات) هذه (الفكرة) التي تضع الأمور في نصابها بعد أن أطاحت بها ذات اليمين وذات الشمال نظرية التفسير المادي التي عضت بنواجذها على صيغة الانتاج كقاعدة تحتية لكل المتغيرات على الإطلاق! «كانت المشكلة التي جابهها محمد - يقول وات - لها جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، غير أن رسالته كانت في الأساس دينية بحيث إنها حاولت علاج الأسباب الدينية الكامنة لهذه المشكلة، ولكنها انتهت لمعالجة الجوانب الأخرى، ولهذا اتخذت المعارضة اشكالا مختلفة»^(١٨٧)

وثمة تأكيد ثالث لهذا المنظور الذي لا يغفل الدافع المادي ولكنه يضعه في مكانه تماماً «إن الأسباب المادية لاتنفي الأسباب الدينية بل الاثنان متكاملان . والقول الحق هو أن الأفكار الدينية يجب أن تكون ضرورية لتجعل الناس يدركون الوضع العام الذي يعيشون فيه، والأهداف التي يسعون وراءها . وللدين في نظر التفكير الديني مظاهره السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هذا هو الحال في الشرق الأدنى، وهو مع ذلك ظاهرة غريبة في نظر الغربيين، ولكن يجب ألاّ يعمينا ذلك عن إدراك أن الجانب الديني في الحركة التي تزعمها محمد كان دائماً صحيحاً وثيق الصلة بالجوانب الأخرى»^(١٨٨)

وانطلاقاً من هذه القدرة على (التحرر) من شد التقليد الغربي بصدد الدوافع الاقتصادية، يطرح (وات) في مقدمة كتابه هذا السؤال «هل يعني هذا أن ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وأفريقيا الشمالية مرتبطان بتغير اقتصادي خطير؟»، ومايلبث أن يجيب عليه بقوله «هناك من يجيب بالإشارة إلى قحط صحراء الجزيرة العربية وأن الجوع هو الذي دفع العرب على طرق الفتح. لندع جانباً، مؤقتاً، المسألة العامة عن التغير الاقتصادي، ويكفي أن نشير إلى أنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال المناخية في الصحراء^(١٨٩) فلقد كانت الحياة فيها مقبولة. ونسمع عن صحابة محمد أنهم - أثناء الفتوحات خارج الجزيرة - كانوا يعودون أدرأجهم إلى حياة الصحراء التي يحبونها. ونشعر من خلال ذلك أن البدو لم يكونوا أسوأ حالاً من الماضي، بل كانوا أفضل حالاً بسبب ما يستفيدونه من ازدهار مكة المستمر.. ولقد وجدت صناعات صغيرة في الحجاز، ولاسيما لتلبية حاجات البدو والحضر، وإن سمعنا عن سلع من الجلد فمصدرها الطائف، ولكن هذه الصناعات ليست مهمة في كتابة سيرة محمد لنعدّها عاملاً فعالاً»^(١٩٠).

بينما نجد أتباع التفسير المادي للتاريخ يعضون بالنواجذ على أية إشارة من هذا النوع: صناعات جلدية، تجمعات عمالية لعصر الكروم وتخميرها!! وماشابه ذلك لكي يقيموا عليها تحليلاتهم التي تنطوي في تشنّجها المدرسي الأعمى حتى نبوة الأنبياء وشعر الشعراء وحكمة الحكماء.. وهم يصلون - من خلال ذلك - إلى استنتاجات تصل حدّ التمخّل الذي يثير الاستغراب.. و (وات) يرفض الانسياق وراء هذا التقليد مؤكداً نقائضه حين تلوّ الحين، برغم أنه قد يمثل - بحد ذاته - تناقضاً مع عدد من أطروحاته التي أشرنا إليها قبل قليل.. «إن المستضعفين» انتموا للإسلام متأثرين بقلقهم الخارجي والداخلي أكثر من تأثرهم بأي نفع اقتصادي أو سياسي.. وليس غريباً أن بعض الأشخاص قد دفعهم إلى الإسلام النواحي السياسية والاقتصادية فيه، ولا يبدو - مع ذلك - أن عددهم كان كبيراً»^(١٩١).

وعلى أية حال فإن (وات) الذي دعا في مقدمة كتابه إلى الاهتمام الواسع بالعامل المادي في تفسير الوقائع التاريخية، لم يسمح لنفسه بأن يذهب مع المقولة إلى نهاية المدى، متخطياً كل حواجز المنطق والواقعة التاريخية وتعقيدات الدور البشري في التاريخ.. وبذلك أثبت أنه أكثر موضوعية من جل الذين أغراهم الدافع المنظور فوقعوا أسرى حشد من الأخطاء..

لكنه، بصدد عوامل الشد الأخرى في مكونات العقل الغربي، لم يستطع أن يحقق (التحرر) أو (التوازن) نفسه، فوقع أكثر من مرة في دائرة (سوء الفهم) إن لم نقل في مظنة الأخطاء..

الخاتمة

المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع دراسات المستشرقين، أيا كان موقعهم، أنه لا يمكن لهذه الدراسات - على الإطلاق - (وبالتأكيد العقلي، غير الانفعالي، على هذه العبارة الأخيرة) أن ترقى إلى مستوى السيرة فتكون قدירה على التعامل معها، والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها ..

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل)، ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع .. الأخطاء التي تنتشر كالبثور على جسد السيرة المترع صحة وتماسكا وعافية، فتشويه وتنتثر على صفحاته البقع والشروخ ..

نعم .. ثمة فرق بين مستشرق وآخر .. ونحن إذا قارنا (وات) بـ (لامانس) مثلا، أو حتى بفلاورزن، وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين .. يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصا لمقولات السيرة من أبناء المسلمين أنفسهم .. ويبعد ثانيهما ويبعد حتى ليبدو شتاما لغانا وليس باحثا جادا يستحق الاحترام ..

ومع ذلك فهو فرق في الدرجة وليس في النوع .. فها نحن نقف بعض الوقت عند كتاب (محمد في مكة) لأكثر المستشرقين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته وكما قيل عنه، ولنتذكر عبارات المستشرق البريطاني (غب) ونشير كذلك إلى عبارات المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسن) : «من النادر أن ترى عالما لايهتم فقط بجمع مواد بحثه، بل يطرح الأسئلة على نفسه ويجيب عليها بصورة علمية، يضاف إلى ذلك أمانة علمية شديدة تصدر عن فكر لاحيلة له أمام الحقيقة . هذا الانفتاح الفكري، وتلك الامانة العلمية، وهذه المهارة في الكشف عما هو أصيل وجوهري جعل من كتابه عن محمد حدثا تاريخيا في الدراسات عن نبي الإسلام»^(١٩٢)

نقف أمام هذا الكتاب فإذا بنا نقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حقل السيرة: نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أساسا .. وإسقاط للتأثيرات البيئية المعاصرة، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص ..

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق على الإطلاق، مهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه، وحياديته، ونزوعه الموضوعي، إلا أن يطرح تحليلا للسيرة لا بد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعها وبداهاتها ومسلّماتها، ويخالف بعضها من حقائقها الأساسية، ويمارس - متعمدا أو غير متعمد - تزييفا لروحها وتمزيقا لنسيجها العام ..

أهم المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
ابن الأثير : عز الدين علي الجزري (ت ٦٣٠هـ)
الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت - ١٩٦٥ - ١٩٦٧ م
البلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)
أنساب الاشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، معهد
المخطوطات لجامعة الدول العربية، دار المعارف، القاهرة - ١٩٥٩ م .
ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)
كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادور سخاو ورفاقه، طبع مصورا عن طبعة
ليدن - بريل - ١٣٢٥هـ .
الطبري : محمد بن جبير (ت ٣١٠هـ)
تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف،
القاهرة - (١٩٦١ - ١٩٦٢ م) .
ابن المبارك : زين الدين أحمد الزبيدي (ت ٧٣٥هـ)
التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح للبخاري، الطبعة الثانية،
دار الارشاد، بيروت - ١٣٨٦هـ .
ابن هشام : أبو محمد عبد الملك (ت ٢١٨هـ)
تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة
العربية الحديثة، القاهرة - ١٩٦٤ م .
الواقدي : محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)
كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونز، مطبعة جامعة اكسفورد
١٩٦٦ م .
أرنولد : سيرتوماس و.
الدعوة إلى الاسلام، ترجمة حسن ابراهيم حسن ورفاقه، الطبعة
الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١ م .
بروكلمان : كارل .
تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة فارس والبعليكي، الطبعة الخامسة،
دار العلم للملايين ، بيروت - ١٩٦٨ م .
البهي : د . محمد
الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة الخامسة،
دار الفكر بيروت .

خليل : عماد أندين .

التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٧٤ م .
دراسة في السيرة، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٩٨١ .
في التاريخ الاسلامي: فصول في المنهج والتحليل، المكتب الاسلامي،
بيروت - ١٩٨٠ .

درمنغم : اميل

حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب
العربية، القاهرة - ١٩٤٩ م .

دروزة : محمد عزة

سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مطبعة
عيسى البابي، القاهرة - ١٩٦٥ م .

الدوري : د . عبد العزيز ورفاقه

تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد .

دوزي : رينهارت .

تاريخ مسلمي أسبانيا، الجزء الأول، ترجمة د. حسن حبشي، المؤسسة
المصرية العامة، دار المعارف، القاهرة - ١٩٦٣ .

دينيه : اتين دينيه (ناصر الدين الجزائري) وسليمان إبراهيم الجزائري محمد رسول
الله، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، الطبعة الثالثة،
الشركة العربية، القاهرة - ١٩٥٩ م .

العقيقي : نجيب

المستشرقون، دار المعارف، القاهرة - ١٩٦٤ م .

علي : د . جواد

تاريخ العرب في الاسلام (السيرة النبوية) ، الجزء الأول، بغداد مطبعة
الزعيم - ١٩٦١ م .

العلي : د . صالح أحمد

محاضرات في تاريخ العرب، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، بغداد مطبعة
الارشاد - ١٩٦٤ م .

عمر : فروخ ومصطفى الخالدي

التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الرابعة، المكتبة العصرية،
بيروت - ١٩٧٠ .

فايس : ليوبولد (محمد أسد) .

الاسلام على مفترق الطرق، الطبعة السادسة دار العلم للملايين بيروت
- ١٩٦٥ .

فلهاوزن : يوليوس

تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة، الطبعة الثانية لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - ١٩٦٨ م .

وات : مونتغمري

محمد في مكة ، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت .
محمد في المدينة و(المترجم والناشر نفسه) .

ولفنسون : اسراييل .

تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام، مطبعة الاعتماد، القاهرة - ١٩٢٧ م .

Margoliuth : The Eraly Development of Mohammedanism, (London - 1914) .

Mohammed and the Rise of Islam . (London - 1905)

The Relations between Arabs and Israelits prior to the Rise of Islam
(London. 1924.)

Muir, William : The Caliphate, its Rise, Dicline and Fall, (London, 1891) .

The Incyclopeadia of Islam (London and Leyden 1913) .

الهوامش

- (١) انظر على سبيل المثال : مونتغمري وات : محمد في مكة، الصفحات ١٦٦ - ١٧٨، ١٨٣ - ١٨٩، ٢٣٣ - ٢٣٥ .
- (٢) المرجع السابق ص ٥ - ٦
- (٣) من تعليق جب الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في مكة)
- (٤) انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف، فصل (حول تداول السلطة في العصر الأموي) .
- (٥ - ١٥) عن النصوص السابقة، ولمزيد من التفاصيل انظر د . محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ٥٠٧ - ٥٢١، ليوپولد فايس (محمد أسد): الاسلام على مفترق الطرق ص ٦٠ فما بعد، عمر فروخ ومصطفى الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، توفيق الحكيم: تحت شمس الفكر ص ١٨ فما بعد، مجلة البلاغ الكويتية، عدد ٥٨ ص ١٢، مجلة البعث الاسلامي الهندية، عدد ٩ السنة الثامنة .
- (١٦) د . جواد علي : تاريخ العرب في الاسلام جزء ١ ص ٩ - ١١
- (١٧) حياة محمد، المقدمة ص ٨ - ١١
- (١٨) انظر : جواد علي، تاريخ العرب ٧٨/١ وهوامشها
- (١٩) تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ص ١٣٥ - ١٣٧
- (٢٠) محمد في مكة ص ٩٤
- (٢١) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٥٣ - ٥٤
- (٢٢) تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٤٥ - ١٤٦ .
- (٢٣) تاريخ العرب في الاسلام ٨/١ - ١١
- (٢٤) محمد رسول الله، المقدمة ص ٢٧ - ٢٨، ٤٣ - ٤٤
- (٢٥) تاريخ العرب في الاسلام ٩٥/١
- (٢٦) محمد رسول الله، المقدمة ص ٤٣ - ٤٤
- (٢٧) الدولة العربية وسقوطها ص ٤ .
- (٢٨) يستشهد آرنولد بالآيات التالية : سورة ٣٦ آية ٦٩ - سورة ٢١ آية ١٠٧ سورة ٢٥ آية ١ سورة ٢٤ آية ٧ سورة ٦١ آية ٩ .. إلى آخره ..
- (٢٩) The Caliphate: pp. 43 - 44 وكايتاني آخر من يؤيد هذا الرأي 324 - 323 Annali dell Islam V
- عن آرنولد : الدعوة إلى الاسلام هامش ٢ ص ٤٩ - ٥٠
- (٣٠) المرجع السابق ص ٤٨ .
- (٣١) نفسه، هامش ١ ص ٤٨
- (٣٢) نفسه، هامش ١ ص ٥٤
- (٣٣) نفسه، هامش ٢ ص ٥٢
- (٣٤) نفسه، ص ٦١ - ٦٢ وانظر بالتفصيل جولد زيهري في مؤلفه : Muhammedanische Studien, V, L. I
- (٣٥) تاريخ العرب في الاسلام ٩/١ - ١١
- (٣٦) المستشرقون الناطقون بالانكليزية، مجلة The Muslim World عدد تموز سنة ١٩٦٣ ترجمة د. محمد فتحي عثمان، عن د . محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث ص ٥٩٣ - ٦٠١ .
- (٣٧) نفسه
- (٣٨) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٤٧
- (٣٩) نفسه ص ٥٢ .
- (٤٠) الدولة العربية وسقوطها ص ١٥ - ١٦ .
- (41) Mohammed and the Rise of Islam, pp. 262 - 63 .

- (٤٢) ابن هشام : تهذيب ص ٢١١ - ٢١٢ ، الواقدي : المغازي . ص ٤٤١ - ٤٤٢
- (٤٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٤٤
- (٤٤) تاريخ العالم للمؤرخين ١١ / ٨
- (٤٥) انظر بالتفصيل : عبد العزيز الدوري ورفاقه . تفسير التاريخ ص ١٤ - ١٦
- (٤٦) بندلي جوزي (١٨٧١ - ١٩٤٢م) نصراني من أهل القدس ، تخصص في قازان باللغات السامية والدراسات الشرقية ، وتولى التدريس في معهد الرهبان ثم في جامعة قازان ثم في جامعة باو إلى أن توفي . وقد عده المستشرقون الروس مرجعا من مراجعهم : (عن كتاب نجيب العقيقي : المستشرقون ٩٣١/٣) .
- (٤٧) أي تفاهم هذا؟ وفي أي مكان وزمان تم؟ أية رواية أوردته؟ وفي أي مصدر على الإطلاق ؟
- (٤٨) هذا غاية مايمكن أن يصل إليه مؤرخ من خروج على مستلزمات البحث العلمي ، وعبث صريح بالوقائع التاريخية ، والاففي أي زمان ومكان وضعت هذه الشروط؟ وأين هي من شروط صلح الحديبية التي تواترت بنصوصها الحرفية في كافة المصادر والمراجع .
- (٤٩) من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، ص ٤٩ - ٥٠
- (٥٠) نفسه ، ص ٥١ - ٥٢
- (٥١) نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥
- (٥٢) يمكن الرجوع في هذا المجال لكتاب للمؤلف بعنوان (دراسة في السيرة) .
- (٥٣) محمد في مكة ، ص ٦٦
- (٥٤) انظر : دراسة في السيرة للمؤلف ص ٢٧١ - ٢٧٢ (الطبعة الخامسة المنقحة)
- (٥٥) ١٠٢ / ١ - ١٠١
- (٥٦) ١٢١ / ٣
- (٥٧) تهذيب ص ٣١ - ٣٢
- (٥٨) طبقات ١ / ١ / ٧٠ - ٧٤
- (٥٩) انساب الاشراف ١ / ٨١ - ٨٢
- (٦٠) محمد في مكة ص ٧٢ .
- (٦١) نفسه
- (٦٢) نفسه ص ٩٣
- (٦٣) نفسه ص ٩٣
- (٦٤) أي ضمني وعصري
- (٦٥) أي رجح بالآيات أو القصة
- (٦٦) البخاري : تجريد ١ / ٦ - ٧ (طبعة سنة ١٩٣١م) .
- (٦٧) محمد في مكة ، ص ، ١٤٤ .
- (٦٨) نفسه ص ١٤٥ - ١٤٦
- (٦٩) نفسه ص ٢٢٢
- (٧٠) نفسه ص ٢٦٧
- (٧١) نفسه ص ١٧١
- (٧٢) نفسه ص ٢٣١
- (٧٣) نفسه ص ٢٢٢ .
- (٧٤) نفسه ص ٢٢٢ - ٢٢٣
- (٧٥) نفسه ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٧٦) نفسه ص ١٩٢
- (٧٧) البلاذري : انساب ١ / ١٥٨
- (٧٨) نفسه ١ / ١٥٨ - ١٥٩
- (٧٩) نفسه ١ / ١٧٨ .

- (٨٠) دروزة : سيرة الرسول ٢٨٣/١ - ٢٨٤
- (٨١) ابن هشام، تهذيب ص ٧٢، البلاذري: انساب ١٩٧/١
- (٨٢) محمد في مكة ص ١٨٢ - ١٨٩
- (٨٣) نفسه ص ١٦٢ .
- (٨٤) انظر. العنكبوت ١ - ٢٣، البروج ١٠، القصص ٥٧، الزمر ١٠، النحل ٤١، ١١٠
- (٨٥) د. صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب ١/ ٣٦٨.
- (٨٦) البلاذري: أنساب ١/ ٢٠٥ - ٢٠٦ .
- (٨٧) محمد في مكة ص ٢١٣ - ٢١٤
- (٨٨) انساب ١/ ١١٥ - ١١٦
- (٨٩) تهذيب ص ٥٧ - ٦٠
- (٩٠) تاريخ ٢/ ٣٣٢ - ٣٣٣
- (٩١) تهذيب ص ٦٤ - ٦٧
- (٩٢) طبقات ١/ ١/ ١٣٥
- (٩٣) محمد في مكة ص ٢١٤
- (٩٤) نفسه ص ٢٣٧
- (٩٥) يشير بذلك الى الآية ٢١ من سورة الانشقاق (واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون)
- (٩٦) نفسه ص ٢١١ .
- (٩٧) يشير وات بذلك الى الآيات القرآنية التي تتحدث عن سماح الجن للقرآن الكريم في سورة الأحقاف (واذ صرقتنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم) انظر الآيات ٢٩ - ٣٢ سورة الأحقاف .
- (٩٨) محمد في مكة ص ٢١٧
- (٩٩) نفسه
- (١٠٠) نفسه ص ١٨١
- (١٠١) محمد في مكة ص ١٦٦ - ١٧٢
- (١٠٢) نفسه ص ١٧٦ - ١٧٧
- (١٠٣) سيد قطب : في ظلال القرآن جزء ٢٧ ص ٦٣٤ - ٦٣٦، المجلد السابع، طه (دار احياء التراث العرب .، بيروت - ١٩٦٧م)
- (١٠٤) الأنعام ٧١
- (١٠٥) محمد في مكة ص ١٧٤ - ١٧٥ .
- (١٠٦) انظر المرجع السابق ص ٨٥ - ٨٧
- (١٠٧) نفسه ص ٨٥ - ٨٦
- (١٠٨) نفسه ص ٧٥
- (١٠٩) نفسه
- (١١٠) نفسه ص ٩٣
- (١١١) النحل ١٠٣
- (١١٢) يونس ٣٧
- (١١٣) الأنعام ٩٢، وانظر: البقرة ٤١، ٨٩، ٩١، ٩٧، ١٠١، آل عمران ٣، ٣٠، ٨١ يوسف ١١١ الأحقاف ١٢، ٣٠ النساء ٤٧، المائدة ٤٦، ٤٨، قاطر ٣١ .
- (١١٤) محمد في مكة
- (١١٥) نفسه
- (١١٦) نفسه، المقدمة ص ٩ - ١٠
- (١١٧) نفسه، المقدمة ص ٩

- (١١٨) نفسه
- (١١٩) نفسه، المقدمة ص ١٠ - ١١
- (١٢٠) نفسه، المقدمة ص ١١ - ١٢
- (١٢١) نفسه ص ٢١٣
- (١٢٢) نفسه ص ١٦٣
- (١٢٣) نفسه
- (١٢٤) نفسه ص ١٧٧
- (١٢٥) نفسه ص ٢٣٢
- (١٢٦) نفسه ص ١٦٦
- (١٢٧) عن الدعوة إلى ضرورة اعتماد منهج نقدي معتدل إزاء الرواية التاريخية انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف وكتاب آخر قيد النشر بعنوان (حول منهج التاريخ الاسلامي)
- (١٢٨) محمد في مكة، المقدمة ص ٥
- (١٢٩) نفسه
- (١٣٠) نفسه، المقدمة ص ٦
- (١٣١) نفسه ص ١٢ - ١٣
- (١٣٢) نفسه، المقدمة ص ١٣
- (١٣٣) نفسه، المقدمة ص ١١ - ١٢
- (١٣٤) الاسراء ١٠٦
- (١٣٥) محمد في مكة ص ١٧٠
- (١٣٦) الأعراف ٥٩
- (١٣٧) الأعراف ٦٥
- (١٣٨) الأعراف ٧١
- (١٣٩) الأعراف ٧٣
- (١٤٠) الأعراف ٨٥ وانظر: هود ٥٠، ٦١، ٨٤، التمل ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤
- (١٤١) هود ٥٤
- (١٤٢) النحل ٢
- (١٤٣) النحل ٥١
- (١٤٤) الأنبياء ٢٥
- (١٤٥) التوبة ١٢٩
- (١٤٦) الرعد ٣٠
- (١٤٧) الكهف ١١٠
- (١٤٨) الأنبياء ١٠٨
- (١٤٩) القصص ٨٨
- (١٥٠) ص ٦٥
- (١٥١) محمد ١٩
- (١٥٢) المزمل ٩
- (١٥٣) البقرة ١٢٣
- (١٥٤) التوبة ٣١
- (١٥٥) البخاري تجريد ١/ ١٣ (طبعة سنة ١٩٣١) .
- (١٥٦) محمد في مكة: ص ٢٠٣
- (١٥٧) نفسه ص ٢٠٥
- (١٥٨) نفسه ص ٢٠٠

- (١٥٩) الأنعام ٩٠
 (١٦٠) يوسف ١٠٤
 (١٦١) الأنبياء ١٠٧
 (١٦٢) الفرقان ١
 (١٦٣) ص ٨٧
 (١٦٤) القلم ٥٢
 (١٦٥) التكوين ٢٦، ٢٧
 (١٦٦) سبأ ٢٨
 (١٦٧) محمد في مكة ص ٢٢٣
 (١٦٨) نفسه ص ٢١٩
 (١٦٩) نفسه ص ١٧٧
 (١٧٠) نفسه ص ١٧٧ - ١٧٨
 (١٧١) نفسه ص ٢١٤
 (١٧٢) نفسه ص ٢١٥
 (١٧٣) نفسه ص ٢٣٨ - ٢٣٩
 (١٧٤) نفسه، المقدمة ص ٦ - ٧
 (١٧٥) نفسه ص ١٦٠
 (١٧٦) محاضرات في تاريخ العرب ١/ ٣٣٨
 (١٧٧) محمد في مكة ص ١٥٨ .
 (١٧٨) انظر سورة الزخرف ٢٢ - ٢٣ هود ١١٦ المنزل ١١ - ١٢ الاسراء ١٦ الواقعة ٤١ الحاقة ٢٥ - ٢٩ الهمزة
 ١ - ٤ سبأ ٣١ - ٣٧ غافر ٤٧ - ٤٨ ابراهيم ٢١ الاحزاب ٦٦ - ٦٧ - الاعراف ٣٦ - ٤٠ الفرقان ٢١
 الأنعام ١٢٢ الجاثية ٣١ الجن ٢٤ النازعات ٢٨ - ٢٩ النبأ ٢١ - ٢٢ وانظر: صالح أحمد العلي :
 محاضرات ١/ ٣٥٧ - ٣٥٩ .
 (١٧٩) دروزة : سيرة الرسول ١/ ١٦٥
 (١٨٠) محمد في مكة ص ١٦٣ - ١٦٤
 (١٨١) نفسه ص ١٩٦
 (١٨٢) انظر ابن هشام : تهذيب من ٨٩ - ٩١، الطبري: تاريخ ٢/ ٣٤١ - ٣٤٣ البلاذري أنساب ١/ ٣٣٥ -
 ٣٣٦، ابن سعد: طبقات ١/ ١٤١. ابن الأثير: الكامل ٢/ ٨٧ - ٩٠ .
 (١٨٣) محمد في مكة ص ٢٢١
 (١٨٤) نفسه ص ١٢٤ وانظر كذلك ص ١٣٥
 (١٨٥) نفسه ص ١٦٢
 (١٨٦) نفسه : ص ١٦٤ - ١٦٥
 (١٨٧) نفسه ص ٢١٦
 (١٨٨) نفسه ص ٢٣٩ - ٢٤٠
 (١٨٩) انظر : ارنولد توينبي، دراسة في التاريخ ٣/ ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٥٣ - ٤٥٤
 (١٩٠) محمد في مكة ص ١٩ - ٢٠ .
 (١٩١) نفسه ص ١٦٤
 (١٩٢) من تعليق رودنسن الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في المدينة).

الفصل الرابع

العقيدة الإسلامية

منهج هو نتغمري واط في دراسة

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

**دكتور جعفر شيخ إدريس
معهد الأبحاث العلمية الجامعي
المعهد العالي للدعوة الإسلامية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض**

منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

هل كان محمد صادقاً في قوله إنه رسول الله؟

وهل القرآن كلام الله حقاً؟

وما طبيعة الوحي المحمدي؟

وما العلاقة بين القرآن وبين وعي محمد؟

وبينه وبين البيئة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم .

هذه أهم الأسئلة التي حاول الإجابة عليها المستشرق البريطاني مونتغمري واط MONTGOMARY WATT فيما يتعلق بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم في ثلاثة من كتبه هي التي سنقصر الحديث على جوانب منها في هذا البحث الذي قسمناه ثلاثة أقسام .

نبدأ الحديث في الجزء الأول عن المنهج الذي زعم الكاتب أنه سيتبعه ويلتزم به ، ثم نتحدث في القسم الثاني عن مدى التزامه بهذا المنهج في معالجته للقضايا التي أثارها وفي النتائج التي توصل إليها ، ثم نبين في القسم الأخير الفرق بين المنهج الذي ادعاه والمنهج الذي سلكه في الواقع .

* * *

المنهج المدعى

يبدأ واط مقدمة كتابه « محمد بمكة » بفقرة عنوانها : « الموقف » ، أي الموقف الذي يلتزمه في بحثه فيقول : « إن هذا الكتاب سيهتم به ثلاثة أنواع على الأقل من القراء : أولئك الذين يهتمون بالموضوع باعتبارهم مؤرخين وأولئك الذين يقبلون عليه باعتبارهم مسلمين والذين يقبلون عليه باعتبارهم نصارى ، ولكنه على كل حال موجه أساساً إلى المؤرخين . وقد حاولت أن ألزم الحياء في القضايا المختلف فيها بين الإسلام والمسيحية . مثلاً لكي أتجنب الحكم على القرآن بأنه كلام الله أو ليس بكلامه فقد تجنبته حين الإشارة إلى القرآن استعمال عبارتي « قال الله » أو « قال محمد » فلم أقل إلا « قال القرآن » إنني لا أعتقد أن الانصاف التاريخي ينطوى على نظرة مادية وإنما أكتب باعتباري موحداً^(١) .

ثم يعترف بأن نظريته الأكاديمية هذه لا تكفي ، ويدعو المسيحيين لاتخاذ موقف ديني من محمد ، ويقول إن كتابه وإن كان ناقصاً من هذا الجانب إلا « أنني أزمع أنه يضع بين أيدي المسيحيين المادة التاريخية التي يجب اعتبارها في تحديد الحكم الديني^(٢) » .

ثم يطمئن قراءه المسلمين بأنه قد حاول مع التزامه بقواعد البحث التاريخي الغربية ألا يقول شيئاً يقتضى « رد أي من مبادئ الإسلام الأساسية » . ويؤكد أنه « ليس من الضروري أن تكون هناك هوة لا يمكن اجتيازها بين هذه البحوث الغربية والعقيدة الإسلامية » وإذا كانت بعض النتائج التي توصل إليها الباحثون الغربيون غير مقبولة للمسلمين فربما كان السبب أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا دائماً بقواعد بحثهم وأن نتائجهم هذه تحتاج إلى مراجعة حتى من الوجهة التاريخية البحتة . ولكن ربما كان صحيحاً أيضاً أن هنالك مجازاً لاعادة صياغة المبادئ الإسلامية من غير تغيير في جوهرها .

هكذا يوجز لنا واط موقفه أو منهجه في دراسة السيرة النبوية ثم يعود إلى الحديث عنه في ثنايا كتابه هذا وكتابه الآخرين إما بتكرير ما قال أو تفصيله أو زيادته .

فهو يكرر في أحدهما القول بأنه محايد بين القول بأن القرآن كلام الله أو أنه من محمد أو أنه فعل إلهي صادر بوساطة شخصية محمد ، لأن هذه الآراء خارجة عن مجال المؤرخ وأنه قد حاول - مجاملة للمسلمين - أن لا يقول شيئاً فيه انكار لشيء من

معتقداتهم الأساسية . ولذلك درج على استعمال عبارة « قال القرآن » بدلاً من « قال محمد » ولكنه يحذرنا من أنه إذا قال عن كلام أنه أوحى إلى محمد فإن هذا لا يعني أنه يعتقد بأن القرآن كلام الله .^(٣)

وأما الكلام عن البحث العلمي وأنه لا يقتضى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يفصله في كتابه (الوحي الإسلامي في العالم الحديث)^(٤) ، حيث يقول إن مقصوده بالنظرة العلمية هو العقلية الحديثة القائمة على إنجازات العلم وعلى الاعتقاد بإمكانية تطبيق طرقه في مجالات كثيرة . ولكنه ليس مع الذين يذهبون إلى أبعد مما تقتضي النظرة العلمية ويتخذون العلم ديناً قادراً على إعطاء الإنسان حلولاً لكل أسئلته العميقة . ويقول إن الموقف الذي يتخذه في دراسته هو أننا ينبغي أن نقبل نتائج العلم اليقينية ، وكثيراً من نظرياته التي تحتمل الصدق ، وأن نؤمن بصحة تطبيق المنهج العلمي على معظم مجالات الحياة ، مستثنين مجالات أهمها مجال القيم ، لأن القول بأنه لا منهج إلا المنهج العلمي يؤدي إلى نظرة علمانية للكون لا مجال فيها للقيم الدينية والخلقية^(٥) .

ويكرر اعتقاده بأن اتجاهات البحث العلمي الغربي لا يلزم أن تتعارض مع الإسلام وأنه من الممكن أن يجمع الإنسان بين الالتزام بمقتضيات هذا المنهج وبين قبول مخلص للإسلام وإن كان قبولاً غير ساذج^(٦) .

وأما قوله بأن الانصاف التاريخي لا يعنى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يزيده وضوحاً ، ويذكر من مسوغات كتابته عن سيرة الرسول أن اتجاهات المؤرخين منذ نصف قرن تقريباً قد طرأ عليها تغيير ، فأصبح المؤرخون أكثر إدراكاً للعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ . وهذا يعني أن المؤرخ الذي يعيش في نصف القرن العشرين يريد أن يسأل أسئلة كثيرة عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحركة التي بدأها محمد ، من غير أن يهمل أو يقلل من قيمة جوانبها الدينية والأيدلجية . وأنه وإن كان يعتقد بأن هذه العوامل لا تحتم سير حركة التاريخ إلا أنه يعترف بأهميتها^(٧) .

فالاستاذ واط يريد إذن أن يكتب باعتباره مؤرخاً منصفاً ، مؤمناً بالله الواحد ، ملتزماً الحياد في القضايا الدينية التي يختلف فيها الإسلام والمسيحية ، ويقرر الحقائق التاريخية كما هي ، ويرى أن التزام المنهج العلمي في البحث لا يقتضى الوصول إلى نتائج مناقضة للمعتقدات الإسلامية ، ولا يقول قولاً يلزم عنه انكار لشيء من معتقدات المسلمين الأساسية ، وهو وإن كان مؤمناً بأهمية العوامل المادية وباحتياجها ، إلا أنه لا يعدها المسيرة لحركة التاريخ ، ولا يؤمن بالنظرة المادية إلى الحياة .

إن المسلم لا يكاد يطلب من باحث غير مسلم الالتزام بأكثر من هذا الذي ألزم واطبه نفسه . ولعل بعض القراء يقول مستغرباً : حتى بحثه عن العوامل المادية لظهور الإسلام ؟ وأقول نعم ، ما دام الباحث لا يلزم نفسه بأكثر من البحث عن هذه العوامل . ففرق بين البحث عنها والاعتقاد بأنها لا بد أن تكون موجودة وراء كل ظاهرة تاريخية . فليبحث المؤرخ غير المسلم عن هذه العوامل ثم ليقل بعد البحث - إن كان منصفاً - إنه لم يجد لها أثراً ، ولعل هذا أن يدل على أنه أمام ظاهرة لا كالظواهر التي ألفها .

ولا يكتفى واطبيان هذا المنهج الذي يراه صحيحاً ومنصفاً بل ينتقد المناهج التي درج على سلوكها الغربيون الذين كتبوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : « منذ محاضرة كارلايل عن محمد في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال) أدرك الغرب أن الاعتقاد في اخلاص محمد تسنده حجة قوية ، فاستعداده لأن يتحمل الأذى في سبيل معتقده ، والمستوى الأخلاقي الرفيع الذي اتصف به الرجال الذين آمنوا به واتخذوه إماماً ، وعظمة المنجزات التي انتهت إليها . كل هذا ينم عن استقامته والافتراض بأن محمداً كان مدعياً يثير مشاكل أكثر مما يحلها . أضف إلى ذلك أنه لا أحد من الشخصيات التاريخية الكبيرة يقدر في الغرب تقديراً أدنى مما يقدر به محمد .

« إن الكتاب الغربيين يجنحون في معظم الأحيان إلى تصديق أسوأ ما يقال عن محمد ، وحيثما كان التفسير السيئ لعمل من أعماله تفسيراً مقبولاً في الظاهر اعتبروه كذلك في الواقع . ولذلك يجب علينا ألا نكتفي بنسبة محمد إلى الأمانة واستقامة الغاية إذا كنا نريد ولو قليلاً من فهمه .

« وإذا كنا نريد تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي فينبغي أن نستمسك عند كل قضية بالاعتقاد باخلاصه حتى يتبين لنا العكس بحجة قاطعة . وينبغي أن نتذكر أن الحجة القاطعة مطلب أصرم من الحجة التي تبدو في الظاهر معقولة ، وأنها لا تنال في مثل هذه الأحوال إلا بعسر»^(٨) .

* * *

المعالجة والنتائج

إلى أي مدى التزم واط بهذا المنهج في دراسته لنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

من مجموع ما يقرّ به واط يمكن أن نقول إن منطقته سار على نحو مما يلي :

- (أ) أنا مؤمن بالله ولست مادياً ولا مشركاً .
- (ب) وأعتقد أن محمداً صادقاً فيما يقول وأمين .
- (جـ) وأنه ظل محتفظاً بقواه العقلية إلى النهاية ، فهو لم يكن إذن مريضاً بصرع أو غيره من الأمراض التي تقدح في قوى الإنسان العقلية .
- (د) ومحمد الصادق الأمين الوافر العقل هذا يقول إنه رسول الله .
- (هـ) ويقول إن القرآن وحي أوحاه الله إليه ، وأنه إذن ليس من اختراعه ولا جاء نتيجة لتفكيره .
- (و) لكن لا يلزم من صدق الإنسان أن يكون مصيباً فيما يقول بل يمكن أن يكون صادقاً ومع ذلك مخطئاً .
- (ز) إذن فمحمد مخطيء في ظنه أن القرآن وحي يأتيه من الخارج بوساطة ملك .
- (ح) وإذن فالقرآن صدر عن جهة من جهات نفسه وتلك الجهة هي (اللاشعور الجماعي) .

ما يقوله واط في الفقرة (و) صحيح ، ولكن صحيح أيضاً أن الرجل المعروف بالصدق إذا قال كلاماً فينبغي أن يصدق إلا إذا قامت شواهد قاطعة تدل على أنه أخطأ . ويمكن حصر هذه الشواهد فيما يلي :

- أن يكون ما قاله مخالفاً لصريح المعقول كأن يقول كلاماً متناقضاً .
 - أن يكون ما يحكيه مخالفاً لأمر حسي مشاهد . أو لأمر يستنتج استنتاجاً عقلياً صحيحاً من الحقائق المشاهدة .
 - أن يكون مخالفاً لما قرره عدد من الناس في مثل أمانته واطلعوا على ما اطلع عليه فتصديقهم أولى من تصديقه ، بل إذا وجد واحد من هذا النوع أوجب الوقوف عن تصديق الأول حتى يترجح صدق أحدهما بأسباب أخرى .
- لكن واط لا يذكر شيئاً من هذا صراحة .
- لو كان واط ملحداً لقلنا إن سبب تخطئته لحمد هو اعتقاده بعدم وجود الخالق ولكن واط يقول إنه معترف بوجود الخالق .

فما هي إذن أسبابه في عدم تصديق محمد صلى الله عليه وسلم ؟

- أيقول إن الله موجود لكنه لا يرسل رسلاً ولا ينزل كتباً ولا يوحى إلى مخلوق ؟
- أم يقول إن الوحي الذي أدعاه محمد مخالف لوحي الأنبياء قبله ؟
- أم يقول إن الرسالة التي جاء بها لا يمكن أن تكون من عند الله ؟

إن واط لا يصرح بشيء من هذا بل يقفز من القول بإمكانية الخطأ إلى افتراض الخطأ ثم إلى اعتقاده .

لقد أوقع الكاتب نفسه في ورطة إذ ادعى الالتزام بمنهج يقوده حتماً إلى نتيجة لا يريد الالتزام بها . ولذلك اضطربت حججه وتلجج كلامه .

وقد كان بإمكانه أن يختار أحد طرق ثلاثة :

- فيما ألا يدعى الالتزام بهذا المنهج الذي ذكره .
 - أو يلتزم به ويتحاشى الحديث عن نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم .
 - أو يلتزم به ويقبل نتيجته فيعلن أن محمداً رسول الله حقاً .
- ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك بل ناقض نفسه فادعى منهجاً والتزم عكسه .
- واليك أهم النظريات أو التخرصات التي قال بها والنتائج التي استنتجها منها .

ماذا رأى الرسول في بداية الوحي ؟

الكاتب ما رواه الطبري بسنده إلى الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة **ترجم** في كيفية بدء الوحي وقسم هذه الرواية إلى فقرات أعطى كلا منها حرفاً ثم نقل ما رواه بالسند نفسه عن فترة الوحي وفعل الشيء نفسه . ولكي تسهل مناقشة الكاتب فقد تابعته في هذا التقسيم والترقيم .

(أ) سمعت النعمان بن راشد ، يحدث عن الزهري عن عروة عن عائشة أنها قالت كان أول ما ابتدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة ، كانت تأتي مثل فلق الصبح .

(ب) ثم حُبب إليه الخلاء ، فكان يغار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ، ثم يرجع إلى أهله فيتزود لمثلها ، حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد أنت رسول الله .

(ج) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجثوت لركبتي وأنا قائم ، ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت زملوني زملوني حتى ذهب عني الروح ، ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله .

(د) قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل ، فتبدى لي حين هممت بذلك فقال : يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

(هـ) ثم قال اقرأ قلت ما اقرأ قال فأخذني فغطني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت .

(و) فأتيت خديجة فقلت لقد أشفقت على نفسي ، فأخبرتني خبري فقالت أبشر فوالله لا يخزيك الله أبداً . والله إنك لتصل الرحم وتصديق الحديث وتؤدي الأمانة ، وتحمل الكل ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق .

(ز) ثم انطلقت بي إلى ورقة بن نوفل بن أسد قالت اسمع من ابن أخيك فسألني فأخبرته خبري . فقال هذا الناموس الذي أنزل على موسى بن عمران ، ليتني فيها جذع ، ليتني أكون حياً حين يخرجك قومك . قلت أمخرجي هم ؟ قال نعم انه لم يجيء رجل قط بما جئت به الا عودى ولئن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً^(٩) .

(ح) ثم كان أول ما نزل من القرآن (ن والقلم وما يسطرون) إلى (فستبصر ويبصرون) و (يا أيها المدثر قم فأأنذر) و (والضحى والليل إذا سجى) .

(ط) عن الزهري قال فتر الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فترة ، فحزن حزناً شديداً ، جعل يغدو إلى رؤيس شواحق الجبال ليتردى منها فكلما أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فيقول إنك نبي الله فيسكن لذلك جأشه وترجع إليه نفسه .

(ي) فكان النبي صلى الله عليه وسلم يحدث عن ذلك قال « فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء ، على كرسي بين السماء والأرض ، فجثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني » .

(ك) فزملناه - أي دثرناه - فأنزل الله عز وجل (يا أيها المدثر قم فأأنذر وربك فكبر ، وثيابك فطهر) .

(ل) قال الزهري فكان أول شيء أنزل عليه (اقرأ باسم ربك الذي خلق) حتى بلغ (ما لم يعلم)^(١٠)

بدأ الكاتب تعليقاته بقوله : « لا توجد أسباب جيدة للشك في المسألة الأساسية للفقرة (أ) وهي أن تجربة محمد النبوية بدأت بالرؤيا الصادقة » وترجم الرؤيا الصادقة بكلمة VISION ثم قال « هذا شيء مختلف جداً عن الرؤيا المنامية » . وهذا خطأ لا شك فيه لأن الرؤيا الصادقة هي الرؤيا المنامية ، ومن الأدلة القاطعة على ذلك أن حديث الطبري هذا رواه البخاري أيضاً في أول صحيحه فقال : « حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح » .

ثم يقول : « إن الرؤى VISIONS ذكرت أيضاً في الفقرات (ب) و (ي) أما الفقرة (ب) فتقول « حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد الخ » وأما الفقرة (ي) ففيها « إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء » .

والحديث هنا عن رؤية عين حقيقية ثم يقول إن العبارة المذكورة في الفقرة (أ) تؤيد ما نستفيده من سورة النجم وما يمكن أن نستنتجه من كلمات لمحمد (صلى الله عليه وسلم) ثم يذكر آيات النجم التي تبدأ بقوله تعالى (والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى) . إلى قوله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) .

ثم يقول : « إن تفسير المسلمين المعتاد لهذا هو أن الرؤى المذكورة هنا هي رؤية النبي لجبريل . ولكن هناك أسباب تدعو للقول بأن محمداً فسر في بداية ما رآه بأنه الله » (١١) .

وهذه الأسباب هي :

- (أ) أنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في العهد المدني .
- (ب) أنه الذي يدل عليه السياق ، إذ بغيره تكون العبارة ركيكة .
- (جـ) وأن عبارة « فجأه الحق » في الفقرة (ب) تؤيد ذلك إذ أن « الحق » أحد الطرق التي يشار بها إلى الله .
- (د) وأن عبارة « ثم أتاني فقال » في الفقرة (جـ) يمكن حملها على هذا المعنى .
- (هـ) وفي بعض روايات حديث الطبري عن جابر عن سورة المدثر لا يقول محمد أكثر من « سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً فرفعت رأسي فإذا هو جالس على العرش » (١٢) .

نناقش الكاتب دعاواه هذه فنقول :

أولاً : إنه خلط بين ثلاثة أمور هي الرؤى المنامية التي سبقت الوحي ،

ورؤيا جبريل وهو ينزل باقراً ، ورؤيا جبريل على صورته الحقيقية . فزعم أن الرؤيا الصادقة ليست رؤيا منام ، ثم فسر هذه الرؤيا بأنها المشار إليها في سورة النجم ، ثم زعم أن المقصود بما رآه محمد هو الله تعالى ثم ذهب يتمحل لذلك بعض الأسباب . فذكر أولاً أن جبريل لم يذكر في السور المكية ، وهو يعني بالطبع أن كلمة جبريل لم ترد في هذه السور ، والا فهو يعلم أنه وردت في هذه السور ضمائر وأوصاف يقول المسلمون إن المقصود بها جبريل ، ولكنه لا يريد أن يتابعهم في ذلك ، بل يتابع كارل آرنتز الذي يقول ان عبارة (رسول كريم) المذكورة في سورة التكوين كانت في أول الأمر مطابقة لكلمة « الروح » وذلك لأن جبريل لا يذكر في السور المكية وإنما تذكر الملائكة بصيغة الجمع فقط كما في الآية (تنزل الملائكة والروح فيها) ^(١٣) والآية (نزل به الروح الأمين) ^(١٤) ويرى أن كلام آرنز هذا يوافق رأيه في أن المقصود بالرؤية رؤية الله .

ولست أدرى أسوء فهم هذا أم سوء قصد أم كلاهما !

نعم إن الرسول هو الروح ، والروح ملك ، وهو جبريل . وقول الله (تنزل الملائكة والروح فيها) لا يفهم منه أن الروح شيء غير الملائكة بل هو من ذكر الخاص بعد العام وهو أسلوب عربي معروف له أمثلة كثيرة في كتاب الله تعالى .

إن واط وآرنز يريدان من قرائنهما أن يفهما من كلمة (الروح) ما تفهم النصارى من هذه الكلمة ، يريدان أن يقولوا إن الروح هو الله ولكن هذا المعنى تأباه اللغة العربية وبأباه سياق الآيات القرآنية . إن المعنى اللغوي لكلمة الروح هو ما به تكون الحياة ، ولذلك جعل اسماً لما تحصل به الحياة البدنية وهو روح الإنسان ولما تحصل به الحياة المعنوية وهو القرآن وسمي عيسى روحاً لأنه كان يحيي الموتى بإذن الله . وسمي جبريل روحاً لأنه كان يأتي بالقرآن أما الآيات القرآنية فلم يرد فيها الروح اسماً من أسماء الله تعالى أو وصفاً له سبحانه وإنما ورد بالمعاني التي ذكرناها آنفاً . ومما يدل على أن المقصود بالروح جبريل أن الله تعالى يقول (نزل به الروح الأمين) ويقول (إنه لقول رسول كريم) فالروح الأمين هو الرسول الكريم ، والله سبحانه وتعالى ليس رسولاً وإنما هو مرسل ، والمرسل إليه محمد فماذا يكون الرسول إذن ان لم يكن ملكاً ؟ أما قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) فهي كما قدمت من ذكر الخاص بعد العام وهي كقوله تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه) والضمير في (إليه) راجع إلى الله سبحانه وتعالى فهل يقول عاقل إن الله يعرج مع الملائكة إلى نفسه ؟

ثم لنفترض أنه لم يرد ذكر لجبريل في السور المكية فكيف يكون هذا دليلاً على أن ما رآه محمد صلى الله عليه وسلم في بدء الوحي لم يكن جبريل إذا كان محمد نفسه

يقول ان ما رآه كان جبريل ؟ إن هذا لا يكون حجة إلا لإنسان لا يعتمد إلا ما جاء في القرآن الكريم وسلوك واط لا يدل على أنه كذلك .

أو إنسان يشك في صحة الرواية من جهة السند وواط يقول إنه لا فائدة من مناقشة السند ^(١٥) .

أو إنسان يرى أن الرواية تناقض ما جاء في القرآن الكريم وواط لم يعطنا دليلاً على ذلك . وإذا أراد واط أن يساير هذا المنطلق فليقل إن الرجل الذي أوحى إليه بمكة لم يكن محمداً ، لأن اسم محمد لم يذكر في السور المكية .

● **ننتقل الآن إلى حجته الثانية وهي زعمه أن سياق آيات سورة النجم يدل على أن المرئى هو الله تعالى .** فهو يقول ان كلمة (عبده) الواردة في قوله تعالى (فأوحى إلى عبده ما أوحى) لا بد أن تعنى (عبد الله) ، والمسلمون متفقون على ذلك . ثم يقول (ولكن هذا يجعل التركيب ركيكاً إلا إذا جعلنا (الله) هو الفاعل المضمر للأفعال ^(١٦) . لعل واط فهم من الرأي الإسلامي الذي ينتقده أن جبريل هو فاعل (أوحى) الأولى و (أوحى) الثانية ، وأن المقصود بالعبد هو محمد صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى على هذا الفهم . « فأوحى جبريل إلى عبده محمد ما أوحى جبريل » وهو كلام ركيك فعلاً بل باطل . ولكن الذي نجده في كتب التفسير هو أن المعنى فأوحى الله تعالى إلى عبده جبريل ما أوحى جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم .

● **أما حجته الثالثة وهي أن عبارة « حتى فجاء الحق فأتاه فقال ... مشابهة في المعنى لآيات النجم لأن كلمة الحق يقصد بها الله .** فقريب من الصواب لأن الذي فجأ الرسول صلى الله عليه وسلم في الغار هو الملك كما أن الذي دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى هو أيضاً جبريل ، غير أنه في حالتي سورة النجم جاء في صورته الحقيقية فسد الأفق . وأما قوله ان الحق يقصد به الله فصحيح أيضاً بمعنى أن الحق اسم من أسمائه تعالى ولكن كلمة الحق يوصف بها غيره سبحانه بل إن كل حق يوصف بأنه الحق كما في قوله تعالى : (ولا تلبسوا الحق بالباطل) وقوله : (قالوا الآن جئت بالحق) .

والمقصود بالحق في هذا الحديث الحق الذي جاء به الملك وهو القرآن الكريم أو هو البشارة بأنه رسول الله ويؤيد هذا التفسير رواية البخاري التي تقول « حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك » . ^(١٧)

قال ابن حجر « حتى جاءه الحق » أي الأمر الحق وقال « وسمي حقاً لأنه وحي من الله تعالى » ^(١٨)

● وشبهته الرابعة هي أن الفقرة (ج) يمكن حملها على المعنى نفسه لأن ألفاظها تقول فقط : (ثم أتاني) فقال : يعني أن فاعل « أتاني » هو الله سبحانه وتعالى . والذي حمّله على هذا التأويل المستكره للعبارة أنه قسم حديث عائشة وهو سياق واحد إلى فقرات ثم عدّ كل فقرة منها رواية مستقلة عن الأخرى^(١٩).

والحق أن السياق واحد وأن فاعل (أتاني) هو فاعل (أتاه) في الفقرة السابقة فإذا استمسكنا بالفهم الصحيح قلنا إنه الملك ، وإذا سايرنا واطقلنا إنه الله وإذن فليس في هذه الفقرة شبهة جديدة يتعلق بها الكاتب .

● أما شبهته الخامسة فهي مثال عجيب للبعد عن المنهج العلمي . إن المنهج العلمي يقتضي أن يجمع الإنسان الروايات الخاصة بموضوعه ثم ينظر فيها فيختار أصحها سنداً وامتناً ، ثم يجمع بين ما جاء فيها ما أمكنه ذلك لأن الروايات في الغالب يكمل بعضها بعضاً ، وتعطي الذي يجمع بينها صورة أكمل مما تعطيه كل واحدة منها منفردة . أما الذي لا يكون مقصده الحق . بل مقصده أن يحرف الحق حتى يوافق هوى في نفسه ، فإنه لا يفعل شيئاً من هذا ، بل ينظر في الروايات المختلفة ويتخير منها ما يراه أقرب إلى موافقة هواه ، ولذلك يكون أمره مضطرباً ، فمرة يأخذ من الطبري ويدع ابن هشام والبخاري ، وأخرى يأخذ من البخاري ويدع الطبري وهوبين يديه ، وثالثة يختار من البخاري رواية ويترك أخرى . وهكذا فعل واط . فهو لكي يناقش مسألة بدء الوحي أخذ بروايات الطبري وترك ابن هشام ، وعمل ذلك بأن روايات الزهري تمتاز بأنها لم تعد كتابتها كما أعيدت كتابة روايات ابن هشام لتعطي سياقاً سلساً وإنما تجمع قطعاً من مصادر أولية كما وصلت إلى الزهري^(٢٠) .

والحقيقة فيما يبدو أنه إنما اختار روايات الزهري التي في الطبري لأنه لا ذكر في أولها للملك . والدليل على ذلك أنه ترك رواياته التي في صحيح البخاري وغيره والتي فيها ذكر الملك ، ثم عندما ذهب للبخاري أخذ حديثاً رواه عن غير الزهري عن أبي سلمة عن جابر وترك أحاديث كثيرة رواها بسنده عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر ، وذلك لأن أحاديث الزهري هناك فيها ذكر الملك فممنها حديث يقول « بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض »^(٢١) .

وحتى هذا الحديث الذي ليس فيه ذكر الملك أساء ترجمته - إما هو أو شيخه بل BELL الذي أخذ الحديث عنه - فجعله أكثر موافقة لغرضه فقد ترجم الحديث كالآتي :

"I heard a voice calling me, and I looked all around but could see no one, then I looked above my head and there He was sitting upon the throne." (٢٢)

وترجمة هذه الترجمة هي :

« ... سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً ثم نظرت فوق رأسي فإذا هو هناك جالس على العرش .

والمرجع الذي يعطينا إياه لهذا الحديث هو البخاري الكتاب ٦٥ الرقم ٧٤ وبالرجوع إلى فتح الباري نجد الأحاديث الآتية في هذا الكتاب وتحت هذا الرقم :
... حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً » (٢٣) .

... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جاورت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت ، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض ..

ثم حديث الزهري الذي نقلته آنفاً ثم حديث له آخروني كليهما ورد ذكر الملك فترجمته كلها ليست دقيقة ، ولكن أهم تحريف فيها هو قوله « فإذا هو هناك جالس على العرش » فجعل العرش عرشاً معهوداً وبذلك جعله أقرب إلى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بينما الرواية تقول (على عرش) بالتنكير ، وتصف العرش بأنه « بين السماء والأرض » وعرش الله تعالى لا يكون بين السماء والأرض وإنما هو أعظم مخلوقاته وخارج أرضه وسماواته . والعرش الذي ذكر في هذه الرواية هو الكرسي المذكور في غيرها من الروايات .

وقد يتساءل القارئ الآن لماذا أصر الكاتب المستشرق كل هذا الإصرار على أن محمداً صلى الله عليه وسلم فهم أولاً أن الذي رآه في بدء الوحي كان الله تعالى ولماذا أطلت أنا في الرد عليه . سترى الآن .

يقول الكاتب إنه إذا كان من الممكن جداً أن يكون ما ذكره هو تفسير محمد الأول لما رآه فإنه لا يمكن أن يكون تفسيره الأخير وأن هذا التفسير يتناقض مع آية (لا تدركه الأبصار) (٢٤) .

ثم يقول إن سورة النجم تحتل تفسيراً آخره وأن ما رآه محمد إنما كان رمزاً لعظمة الله وجلاله لأن عبارة (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) لا تنطبق في العادة على

رؤيا مباشرة لله وأن الآية (ما كذب الفؤاد ما رأى) التي ربما أضيفت مؤخرًا - هكذا يزعم واط - توجي بتطور آخر لهذه النظرية : أي أنه بينما رأت العينان الآية والرمز فإن القلب رأى المرموز . فإذا كان محمد قد فسر أولاً ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهذا يعني على الرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب ، فإنه في جوهره لم يكن خطأً ربما كان من الأفضل إذن أن نترجم الآية « ان القلب لم يخطئ بالنسبة لما رآه الرجل » بهذه الطريقة نتجنب القول بأن الرؤيا لجبريل وهذا يجعلها غير تاريخية ونتجنب مناقضة الرأي الإسلامي التقليدي بأن محمدًا لم ير ربه ^(٢٥) .

فالكاتب لا يريد إذن أن يقول إن محمدًا رأى جبريل لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريخية، ماذا يعني هذا؟ أيعني أن واط لا يعدّ من التاريخ إلا ما كان أمراً حسيًا ؟ ألم يقل لنا في بيان منهجه أنه مؤمن وليس مادياً ؟ فما الذي حدث الآن ؟ الواقع أن واط ككثير غيره من المستشرقين لا يتحدث عن الإسلام وينتقده إلا وهو ملتحف برداء العثمانية والمادية .

● قد تقول فلماذا إذن اختار أن يكون ما رآه محمد هو الله فهذا أكثر بعداً في نظر العلماني ؟ وأقول اختاره لسبب جوهري هو التشكيك في أن القرآن وحي من الله وذلك بعدة وسائل منها :

أولاً : أن كل عاقل يفهم أن الله تعالى لا يرى عياناً في هذه الحياة الدنيا فإذا كان محمد قد ظن أن ما رآه كان الله فهذا يجعل رؤياه من قبيل « الهلوسة » والوهم والخيال .

ثانياً : أن محمدًا يكون متناقضاً في كلامه فهو يقول أولاً إنه رأى الله ثم يقول أخيراً (لا تدركه الأبصار) .

ثالثاً : أن محمدًا عندما لاحظ خطأه اعتذر عنه بإضافة آية (ما كذب الفؤاد ما رأى) .

رابعاً : أن محمدًا لم يكن يعرف أن الله لا يرى وإنما تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد ولذلك غير رأيه وقال إنه رأى جبريل ^(٢٦)

* * *

هل ذهب محمد إلى حراء ولماذا ؟

ذهب الرسول إلى حراء فعلاً ؟ يقول واط « انه ليس من غير المحتمل أن هل يكون قد ذهب . » حسناً .

ولماذا ذهب ؟ يقول ربما كانت هذه طريقة لتفادي حرمكة للذين لا يملكون القدرة على الذهاب إلى الطائف ! ثم يقول في السطر الذي يلي ذلك : « ان الحاجة إلى العزلة واستحسانها يمكن أن يدل عليه الأثر اليهودي النصراني - كمثّل الرهبان - أو أن يكون نتيجة تجربة شخصية قصيرة ^(٧٧) .

وقبل أن يبين لنا أي هذين الدافعين المتباينين يرجح فإن واط ينتقل إلى الحديث عن موضوع التحنث ، وذلك لأنه لا يكتب ليصل إلى حقيقة وإنما ليثير شكوكاً فحسب . إن كل المصادر التي أمامه وكل ما يعلم من سيرة الرسول يدلّه على أنه إنما كان يذهب للعبادة ، وأن هذا النوع من الانقطاع للعبادة بحراء كان مما تحنث به قريش في الجاهلية ، فما الداعي لذكر احتمال الذهاب تفادياً للحر ؟ ولماذا لم يكلف واط نفسه بالسؤال عن الطقس في جبل حراء أمختلف هو عن سائر مكة أم لا ؟ ولماذا لم يسأل نفسه عن مساحة هذا الجبل الذي جعله مصيفاً للفقراء الذين لا يستطيعون الذهاب إلى الطائف وأين يجلس هؤلاء الفقراء المصطافون أتخذ كل أسرة منهم لنفسها غاراً كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم أم ينصبون الخيام على سطح الجبل ؟ ولماذا هذا الجبل بالذات ومكة كلها جبال ؟ ولكنه سوء القصد يجعل الإنسان يرمي الكلام على عواهنه بغير علم ولا روية .

وأين الدليل بل أين الشبهة التي تجعل الإنسان يقول إن طلب العزلة كان نتيجة لأثر يهودي نصراني رهباني .

* * *

فيم كان يفكر محمد قبل أن يوحى إليه ؟

الكاتب مادة تاريخية يعتمد عليها فيما يريد أن يقول هنا . إنه يريد أن لا يجد يقول إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان متهيئاً نفسياً لأن يكون نبياً لأن هذا سيساعده في نظريته التي سنتعرض لها فيما بعد . وإذا كانت المادة التاريخية لاتسعه بل تشهد بعكس ما يريد فلا عليه إذن من أن يفترض فروضاً تسائر نظريته . يقول الكاتب « لا بد أن محمداً كان واعياً منذ وقت مبكر من عمره بمشاكل مكة الاجتماعية والدينية . وكونه يتيماً جعله بلا شك أكثر إدراكاً لليلة الموجودة في المجتمع . أما نظريته الدينية فالمحتمل أنها كانت نوعاً من التوحيد الغامض الموجود بين أكثر المكين استنارة ولكن لا بد أنه كان بالإضافة إلى ذلك يبحث عن نوع من الإصلاح في مكة وكل الأشياء في بيئته ستجتمع لتقترح أن

هذا الإصلاح لا بد أن يكون دينياً . بهذه الحالة العقلية تعتمد محمد فيما يبدو البحث عن العزلة ليفكر في مسائل الهية ويقوم ببعض العبادات ربما للتكفير عن الذنوب ^(٢٨) .

محمد إذن كان موحداً وكان يريد القيام باصلاح وكان يريد لهذا الإصلاح أن يكون دينياً أي مبنياً على التوحيد ، وتعتمد البحث عن العزلة ليفكر في هذه الأمور . لقد كاد واط أن يقول لنا ان محمداً كان يبحث عن سبب يبرره رغبة كامنة في نفسه أن يكون نبياً يدعو للتوحيد . والله يقول (وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك) وصدق الله العظيم .

* * *

من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟

يقول الكاتب إن عبارة « أنت رسول الله » وردت أربع مرات في المقاطع التي رويت عن الزهري هي الفقرات (ب) و (ج) و (د) و (ط) المتحدث في الأخيرتين منها هو جبريل وفي الأولى (الحق) وفي الثانية (هو) . هل هذه روايات مختلفة لحادثة واحدة أخذت لسبب أو آخر سمات مختلفة ^(٢٩)

لا يجيب واط على هذا السؤال الذي ألقاه . والجواب عليه سهل يدل عليه السياق نفسه فالزهري يروي عن عروة عن عائشة قصة واحدة ذات حوادث مختلفة فالرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ومما رآه في هذا الطور قصته مع جبريل قبل أن تقع ^(٣٠) ثم حدث في الواقع ما رأى في المنام فجاءه جبريل فقال اقرأ ... ثم ذهب إلى خديجة وهناك رأى جبريل مرة ثانية ، ثم إنه كلما هم أن يلقى نفسه من حالق جبل تبدى له جبريل وقال يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

بعد أن ألقى سؤاله ذهب ليكررها قاله آنفاً من أن ذكر جبريل في هذا الوقت المبكر أمر مريب لأنه لم يذكر في القرآن إلا بعد مدة طويلة ، ثم ذهب ليربط بين ما جاء في الفقرة (ب) وما جاء في آيات سورة النجم ، فهو يظن أن سورة النجم تتحدث عن أول مرة رأى فيها محمد من أوحى إليه ، ولكن سياق الآيات كما يقول الكاتب « يدل على أنه قد سبقها وحي ، وإذن فهذا الوحي الذي سبقها لم يكن مرتبطاً برؤية ، وإذن فالنتيجة العملية للرؤية تكون فيما يبدو شيئاً عاماً كالاعتقاد بأن هذه المقاطع رسائل من الله وأن المطلوب من محمد أن يعلنها . وهذا يفترض أن محمداً كان قد تلقى وحيًا قبل هذا ولكن لم يكن متأكداً من الطبيعة الحقيقية للكلمات التي جاءت وأما الآن فقد جاءه ما يطمئنه عنها . أو يمكن أن نعدّ الرؤية دعوة لمحمد بأن يتطلب الوحي وربما يكون محمد قد علم شيئاً عن طرق استحداثه » ^(٣١) .

أرأيت هذا الهراء ؟

يعترف الكاتب بأن سياق الآيات يدل على أنه قد سبقها وحي ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أعلن ما أوحى به إليه ، ولقي معارضة من قومه ، ثم يقول إن محمداً لم يكن متأكداً من طبيعة الكلمات التي أوحيت إليه . ومن هذه الكلمات بالطبع كلمات سورة اقرأ وسورة المدثر على أقل تقدير . فهل كان النبي جاهلاً أو شاكاً في معاني هذه الكلمات التي بلغها للناس ؟ وأعلن بها أنه رسول الله ، وآمن بها معه عدد منهم وصدقوا بأنه رسول الله ؟

وأما القول بأن الرؤية ربما كانت دعوة لاستدعاء الوحي فهو أكثر من هراء من أين جاءت هذه الدعوة ؟ أمن مجرد الرؤية ؟ أم من الكلمات التي صاحبها ؟ .

أما الرؤية وحدها فلا تكون دعوة لاستدعاء الوحي ، وأما الكلمات التي صاحبها فأين هي ؟ أهى آيات سورة النجم ؟ فليس في هذه الآيات من ذلك شيء ، أم هي وحي آخر لم يأت في قرآن ولا في حديث للرسول ؟ فكيف إذن عرفه المستشرق واط ؟ .

وأما حكاية استدعاء الوحي أو استحداثه Inducing التي كررها الكاتب في أكثر من موضوع من كتبه فستحدث عنها فيما بعد .

نرجع الآن إلى سؤالنا : من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟

إجابة واط هنا واضحة جداً فهو يقول مستعملاً عبارات أخذها عن كاتب آخر .

« من المحتمل أن كلمات » أنت رسول الله « لم تكن عبارة خارجية Exterior Locution وربما لم تكن حتى عبارة تخيلية Imaginative Locution وإنما كانت عبارة عقلية Intellectual Locution أي إنه لم يسمع بأذنه ولا حتى تخيل نفسه يسمع ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءه من غير كلمات . وربما كانت هذه الصياغة متأخرة جداً عن الرؤيا الحقيقية (٣٢) .

يشرح لنا واط معنى هذه المصطلحات نقلاً عن الكاتب الذي أخذها عنه فيقول إن الرؤى Visions والعبارات Locutions تنقسم إلى خارجية وداخلية فالعبارات الخارجية هي التي تسمعها الأذن من مصدر غير طبيعي ، وكذلك الرؤى الخارجية هي صورة شيء مادي - أو شيء يبدو كذلك - تراه العين العادية فالرؤى في سورة النجم رؤى خارجية . والرؤى الداخلية تنقسم إلى تخيلية وعقلية فالأولى تستقبل مباشرة من غير الاستعانة بالأذن ويمكن القول بأنها تستقبل بالحس التخيلي . وأما الثانية فهي خطاب بلا كلمات - وعليه فبلا لغة معينة - ويمثل ذلك تنقسم الرؤى الداخلية (٣٣) .

مرة أخرى : من الذي قال لحمد أنت رسول الله ؟ حاصل جواب واط الذي قدمناه أن هذه الكلمات لم تأت محمداً من الخارج فهي إذن ليست من الله ولا من جبريل وإنما جاءت من داخل نفسه . وحتى حين جاءت من نفسه لم تأت في صورة كلمات تخيل أنه سمعها وإنما هي فكرة أحس بها من غير كلمات ، ثم جاءت الكلمات المعبرة عنها فيما بعد . ومع ذلك يقول لنا الكاتب في أول كتابه إنه سيجامل المسلمين ، وإنه لن يقول شيئاً يتعارض مع معتقداتهم الأساسية ، وإنه يكتب باعتباره مؤرخاً محايداً بالنسبة للمسائل الدينية !

ثم يزيدنا علماً بطبيعة الوحي الذي عاينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول « من الطبيعي أن نفترض أن محمداً كان يتذكر رؤياه الأولى في أوقات اليأس . ربما انقذت ذكراها في عقله في لحظات حرجة فعزا ذلك إلى عامل علوي ^(٣٤) .

ما معنى ما أنا بقارئ ؟

يقول الكاتب عبارة (ما أقرأ ؟) التي رد بها محمد على قوله الملك (أقرأ) ينبغي ترجمتها (I can not read (or recite) لا أستطيع أن أقرأ (أو أتلو) . وهذا توضحه رواية « ما أنا بقارئ » (I am not a reader (or reciter) ويوضحه التمييز في ابن هشام بين (ما أقرأ) و (ماذا أقرأ) فالعبارة الثانية لا يمكن أن تعني إلا What shall I recite ؟ وهذا الأخير هو المعنى الطبيعي لـ (ما أقرأ) ^(٣٥) .

هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود بها ترديد كلمات وتلاوتها من غير نظر في شيء مكتوب ؟

نرجع إلى ابن هشام الذي فرق كما قال الكاتب بين (ما أقرأ) و (ماذا أقرأ) لنرى روايته تقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال أقرأ . قال « قلت : ما أقرأ » .

واضح من الرواية إذن أن المقصود قراءة شيء مكتوب فيكون معنى (ما أقرأ) (لا أعرف القراءة) ونستمرع الرواية « قال : فغتنى به حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال : أقرأ . قال : قلت ماذا أقرأ ؟ قال : فغتنى به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني فقال : أقرأ . قال فقلت : ماذا أقرأ ؟ ما أقول ذلك إلا اقتداءً منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي . فقال (أقرأ باسم ربك الذي خلق) ^(٣٦) .

فالرسول صلى الله عليه وسلم بحسب هذه الرواية قال للملك أولاً بأنه لا يعرف

القراءة فلما غشه قال له ماذا تريدني أن أقرأ وفسر ذلك صلى الله عليه وسلم بأنه إنما قاله افتداء منه أن يعود له بمثل ما صنع به .

فإذا كان واط يريد الاعتماد على رواية ابن هشام فلا شك أن القراءة فيها تعني قراءة شيء مكتوب ولا تعني التلاوة .

ويؤيد هذا الرواية الأخرى التي ذكرها وهي (ما أنا بقارئ) إذ لا يمكن أن يكون معناها أنا لا أعرف القراءة بمعنى تلاوة شيء غير مكتوب ، لأنه وكل إنسان ليس في لسانه عاهة يعرف ذلك . فإذا قيل للإنسان الذي يعرف القراءة بمعنى التلاوة « اتل » ، فإنه لا يقول أنا لا أعرف القراءة ، وإنما يقول ماذا أتلو ؟ فيكون السؤال هنا سؤال استفهام عن الشيء المراد تلاوته ولا يكون نفيًا للمقدرة على التلاوة .

وقد ناقض الكاتب نفسه فقال أولاً إن (ما أقرأ) ينبغي أن تترجم I can not read or recite ثم قال أخيراً أن هذا الثاني (يعني ماذا أقرأ What shall I recite) هو المعنى لـ (ما أقرأ) فجعل (ما) في البداية نافية للقراءة وجعلها في النهاية استفهاماً عن القراءة .

وقد قال بعض العلماء استناداً على رواية (ما أنا بقارئ) وهي رواية صحيحة ، إن (ما) ليست استفهامية . قال ابن كثير « فالصحيح أن قوله (ما أنا بقارئ) نفي ، أي لست ممن يحسن القراءة . وممن رجحه النووي وقبلة الشيخ أبو شامة . ومن قال إنها إستفهامية فقله بعيد لأن الباء لا تزداد في الإثبات (٢٧) .

ثم يقول « يكاد يكون من المؤكد أن رواية الأحاديث المتأخرين تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هاماً من البرهان على إعجاز القرآن (٢٨) .

كيف تحاشوا هذا المعنى الطبيعي ؟ هل حرفوا الروايات ؟ إن واط لا يقول هذا ، لأنه يعترف على الأقل بالنسبة للزهري أنه روى ما وصله كما وصله .

أم يعني أنهم قالوا إن هذا هو المعنى المستقيم الذي يدل عليه السياق وتدل عليه اللغة ؟ فإذا كان واط لا يجيز لرواة الأحاديث والأخبار أن يفعلوا هذا فكيف أجازه لنفسه ؟ ثم كيف يكون القول بأمية الرسول من اختراع الرواة المتأخرين والقرآن يقول (وما كنت تتلون من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك) (٢٩) .

لكن الكاتب يكشف لنا عن دافعه الحقيقي في عدم الأخذ بالمعنى الذي ذكره العلماء المسلمون إذ يقول في كتاب آخر « إن الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم

يكن يقرأ ولا يكتب . ولكن هذا الزعم مما يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث ، لأنه يقال لتأكيد الاعتقاد بأن إخراجه للقرآن كان معجزاً . وبالعكس لقد كان كثير من المبكين يقرأون ويكتبون ، ولذلك يفترض أن تاجراً ناجحاً كمحمد لا بد أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون «^(٤٠) .

إن واطي خلط بين الارتباب والرفض . نعم للباحث - غربياً كان أم شرقياً حديثاً أم قديماً - أن يرتاب في ما يدعيه خصمه تأييداً لدعواه . ولكن هذا الارتباب ينبغي أن يكون عند الباحث المنصف خطوات أولى تدعوه للتثبت في الأمر ، فإن وجده كما قال خصمه قبله حتى ولو كان فيه تأييد لأمر كان ينكره ، وإن وجده غير ذلك عدّه تأييداً لدعواه هو . أما أن يرفض كل ما يدعيه خصمه مما يؤيد زعمه لمجرد أنه يؤيد هذا الزعم فمسلك لا ينتهجه باحث منصف ، لأنه إذا كان يتهم خصمه بأنه إنما قال ما قال لأنه يؤيد دعواه ، فسيقول له الخصم وأنت إنما رفضته لأن قبوله يضعف دعواك ، وقبلت ضده لأنه يؤيدها .

أما افتراضه بضرورة عدم أمية التاجر الناجح فكان بإمكانه أن يتثبت من مدى صحته بالسؤال عن حال التجار الناجحين في بعض بلدان العالم في زمننا هذا ، ودعك من الزمن الذي عاش فيه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإني لأعرف على الأقل تاجراً واحداً ناجحاً بالنسبة لبلده لم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة ، ولكنه كان ذا ذاكرة جيدة ، ومقدرة حسنة على الحساب فإذا جاز هذا في القرن الرابع عشر الهجري فلماذا لا يجوز قبل الهجرة ؟

أما قوله إن أمية محمد صلى الله عليه وسلم « جزء هام من البرهان على إعجاز القرآن » فإذا كان يعنى به أن الأمية من مكونات البرهان بحيث أنه لو لم يكن محمد أمياً لكان البرهان على إعجاز القرآن ناقصاً ، فقول غير صحيح . وإن كان يعنى به - كما قال في الكتاب الآخر - أنه من الأدلة المؤيدة لاعجازه فهو صحيح . وذلك أن القرآن يقول (وما كنت تتلون من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون)^(٤١) . فالقرآن لا يقول « إذن ثبت أن القرآن ليس وحياً » وإنما قال « إذن لارتاب المبطلون » ، أي لو جد الجاهلون في ذلك شبهة يتمسكون بها . فالأمية دليل مؤيد وليست دليلاً ضرورياً ، كعدم التناقص - مثلاً - الذي قال الله تعالى عنه « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »^(٤٢) . فقرر أن تناسق القرآن دليل ضروري لأن الاختلاف لو وجد لدل على أنه من عند غير الله .

وبعد هذا كله يقول لنا الكاتب إنه « قد يكون معنى (اقرأ) هنا (أتل من ذاكرتك) أي مما وقع في ذاكرته بطريقة علوية Supernatural »^(٤٣) ويقول : إن شكل المادة

الانجيلية في القرآن يجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل Bible ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى «^(٤٤)» .

وإذا لم يكن قد قرأ أي كتاب فهل كتب أي كتاب . بالطبع لا فهذا أكثر استبعاداً .

إذن لماذا الإصرار على أن محمداً كان يقرأ ويكتب ؟ ماذا استفاد الكاتب من هذه الدعوى إذا كان حاصل كلامه أن محمداً وإن كان يعرف القراءة والكتابة إلا أنه لم يقرأ كتاباً قط ولا خطه بيمينه .

ألا يرى أن هذه النتيجة التي قاده إليها البحث قسراً تؤيد إعجاز القرآن ، ذلك الأمر الذي فرّ منه أولاً ، ورفض على أساسه قول المسلمين إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أمياً ؟

قلت « النتيجة التي قاده إليها بحثه قسراً » ، لأنه لاحظ أنه إذا قال إن محمداً قرأ الإنجيل وأخذ منه مادة ضمنها القرآن ، لزمه القول بأن تكون المادة التي في الكتابين متطابقة ، ولكنه عرف أنها ليست كذلك فاضطر للقول بأنه لم يقرأ الإنجيل وأن « ما حصل عليه من معرفة عن المفاهيم اليهودية والنصرانية لا بد أن يكون قد حصل عليه شفاهاً »^(٤٥) . وهذا تفسير بعيد ، لأنه إذا كان محمد صلى الله عليه وسلم مهتماً بالتعاليم اليهودية والنصرانية اهتماماً جعله ينقل عنها - برغم واط واخوانه المستشرقين - كل هذا القدر الذي نجده في القرآن الكريم ، وكان يعرف القراءة والكتابة كما يزعمون ، فلماذا لا يقرأ هذه الكتب بنفسه ؟ إن الأقرب إلى العقل أن نقول أنه لو لم يكن يعرف القراءة لتعلمها ليقراً هذه الكتب ، ولولم يتعلمها لما عدم يهودياً أو نصرانياً يقرؤها عليه وهو يستمع . ولوفعل ذلك لاشتهر عنه كما اشتهر عن غيره ، بل لاعترف هو به وهو الرجل الصادق الأمين كما يسلم بذلك واط . ولكن إذن ما في القرآن مطابقاً لما في كتب اليهود والنصارى . ثم إذا كان كل ما في القرآن الكريم مما له ذكر في كتب اليهود والنصارى مأخوذاً من تلك الكتب مباشرة أو بالرواية عن أهلها تكون معلومات محمد عن اليهودية والنصرانية حتى قبل مبعثه أكثر من معلومات رجل كورقة بن نوفل . فلماذا إذن تأخذه زوجه الكريمة إليه ؟ ولماذا يفترض ورقة أن محمداً لا يعرف شيئاً عن الناموس الذي جاء لموسى ، وعما حصل للأنبياء قبله ؟ ولماذا يتساءل هو مستغرباً « أو مخرجي هم ؟ » حين قال له ورقة « ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك » . ومع ذلك يقول لنا واط « هنا الأيسر أن نفترض أن محمداً كثيراً ما كان يتصل بورقة في وقت مبكر وأنه يعلم شيئاً كثيراً ذا صفة عامة »^(٤٦) .

كيف كان محمد يتلقى الوحي ؟

يقول الكاتب : إنها حقيقة تاريخية لا ريب فيها أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتية من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد^(٤٧). وإننا إذا كنا نعدّه أميناً فلا بد أن نميز بينهما. ثم يقول «أما كيف كان يميز فليس بالأمر الواضح تماماً» . والأمر في الحقيقة واضح كل الوضوح . لقد كان يقول أن القرآن كلام يأتيه به جبريل من عند الله تعالى فيسمعه منه ويعيه ثم يأمر كتابه بتسجيله ثم يقرئه الناس . وهذا شيء مختلف عن كلامه العادي . إن كلامنا يستطيع التمييز بين كلام سمعه من غيره أو قرأه في كتاب وبين كلامه المعتاد . والأمر بالنسبة للنبي كان أوضح ، لأن كلام الله تعالى مختلف عن كلام البشر ، بل إن غير النبي من معاصريه ومن جاء بعدهم ممن يحسنون العربية يرون الفرق واضحاً بين القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع أن معاني هذه الأحاديث وحي من الله تعالى لكن صياغتها من الرسول صلى الله عليه وسلم .

يقول الكاتب كما قدمنا أنها حقيقة أن محمداً كان يميز هذا التمييز . أما تفسير هذه الحقيقة وكيفية فهمها فشيء آخر . وبما أنه يتضمن مسائل دينية فهولن يناقشها . لكنه يقول إن هناك نظريات ثلاثا :

فالمسلمون التقليديون يعتقدون أن القرآن كله من مصدر علوي ، وأنه كلام الله غير مخلوق .

والعلماني الغربي - إذا ما أراد أن يأخذ في الاعتبار التمييز الذي كان يميزه محمد - يرى أن القرآن صادر عن جانب من شخصية محمد غير جانب عقله الواعي .

والرأي الثالث أن القرآن عمل إلهي لكنه صادر بواسطة شخصية محمد بحيث أن بعض ملامح القرآن يمكن عزوها بصفة أساسية إلى بشريته . وهذا الأخير هو فيما يبدو رأى النصارى الذين يسمون بوجود حقيقة إلهية في القرآن .

ثم يقول إنه محال بالنسبة لكل هذه الآراء لأنها مسائل دينية وهو يتحدث في كتابه هذا باعتباره مؤرخاً ولا يريد الخوض في القضايا الدينية . لكنه يرى أن من حق المؤرخ بعد هذا أن يعنى بتحديد صورة تجربة الوحي هذه في وعي محمد . كيف بدت له ، وكيف وصفها . فهذه وقائع تاريخية وإن كانت تتعلق بوحي محمد ، وإن كان من المحتمل أن وصفه إياها قد تلون بتصوره السابق لهذه الأمور^(٤٨) .

فالذي يهم الكاتب حسب هذا الكلام هو الوقائع التاريخية المتعلقة بكيفية

الوحي المحمدي ومصدر هذه الحقائق هو بالطبع الرجل الذي خاض هذه التجربة . وهو رجل - حسب اعتراف واط - صادق أمين . وإنّنا فإذا أردنا معرفتها فما علينا إلا أن نستمع إلى وصفه إياها . لكن واط يضيف - كعادته - عبارة تشكيكية ، هي أنه من المحتمل ألا يكون وصف محمد لتجربته وصفاً موضوعياً ، بل ربما تأثر في وصفه إياها بتصوراته السابقة لهذه الأمور . أي أمور ؟ الافتراض هنا هو بالطبع أن محمداً قد عرف الكثير من مسائل الدين - ومن بينها الوحي - من اليهود والنصارى . فمن المحتمل إذن ألا يصف لنا ما حصل له هو ، بل ما تصوره بحسب معرفته السابقة أنه ينبغي أن يحدث .

بعد أن حذرنا هذا التحذير يبدأ في مناقشة موضوعه .

فيستبعد أولاً الرؤى الموصوفة في سورة النجم باعتبارها أمراً استثنائياً وهو انما يبحث عن الأمر المعتاد . ثم يشرح لنا مصطلحات « الرؤى » و « العبارات الداخلية » و « الخارجية » التي أخذها عن الكاتب باولين A. Poulain والتي سبق أن قدمناها للقارئ ، ثم يدخل في صلب موضوعه . وخلاصة ما وصل إليه بعد نظر في الآيات والأحاديث المتعلقة بالوحي وبعد استعانة بنظرية باولين وآراء شيخه بل Bell يمكن وضعها في الفقرات التالية لتسهيل مناقشته فيها :

- (أ) ان الوحي قد لا يكون خطاباً شفاهياً .
- (ب) أنه طيلة الفترة المكية كان يعدّ مثل هذا الوحي من عمل « الروح » .
- (ج) وأن الحديث عن ملك يحمل رسالة كان متأخراً فيما يبدو .
- (د) وأنه لا ذكر في العهد المكي لسماع الرسول لما نزل إليه .
- (هـ) وأننا نستطيع إذن أن نتصور أن الروح كان يأتي بالرسالة إلى قلب محمد بطريق غير طريق المخاطبة .
- (و) وأن هذا النوع من الوحي يكون بلا ريب « تعبيراً داخلياً » وربما « عقلياً » لا « تخيلياً » إنه لم يكن مصحوباً بأية رؤية ولا حتى الرؤية العقلية .
- (ز) وأن ذكر « الروح » كان فيما يبدو نظرية لتفسير التجربة لا وصفاً لجانب منها .
- (ح) وأن « سماع صلصلة الجرس » التي وصف بها النبي صلى الله عليه وسلم حالة من حالات الوحي هي بلا شك تجربة تخيلية .
- (ط) وأن العلماء المسلمين المتأخرين هم الذين « تبعوا الرأي القائل بأن الرسول كان جبريل ، وأن هذه كانت طريقة الوحي المعتادة منذ البداية . لكن العلماء الغربيين تنبهوا إلى أن اسم جبريل لم يذكر إلا في العهد المدني ، وأن كثيراً مما في القرآن والسنة يتناقض مع هذا الرأي الإسلامي الشائع ، وأن هذا الرأي الإسلامي يفسر ما حدث في الفترة الأولى بمفاهيم متأخرة عنها » .

(ي) وأنه ربما كانت طريقة جبريل هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني ، والمفترض في هذه الحالة أن يكون الوحي تعبيراً تخيلياً مصحوباً بلا شك بروية تخيلية أو عقلية لجبريل . وعبارة « في صورة رجل » توحى بأنها تخيلية .
(ك) وأنه من الجهل أن يقال إن رؤى محمد وعباراته كانت هذياناً أو أنه كان مصروعاً ، وأن كون الرؤى والعبارات - خارجية أم داخلية تخيلية أم عقلية - ليس معياراً لصدقها وصحتها .

(ل) وأنه من المحتمل أن الوحي كان في البداية يفاجئ محمداً لكنه تعلم بعد ذلك طريقة يستجلبه بها . هل كان يضع الدثار لهذا السبب ؟ ربما كان « يتسمع » أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقودة في سياق كان يشعر أنه ناقص . تفاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً ، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن وهذا يعني - بالنسبة له - اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أوحى إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة . وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب بها تجربة الوعي (بالسمع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك) أم لا تعلق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها ^(٤٩) .

فيما يلي نعلق على هذه الدعاوى حسب ترتيبها وترقيمتها :

(أ) قوله في هذه الفقرة إن الوحي قد يكون بغير كلمات صحيح ، لأن أصل الوحي هو الاعلام الخفي وهذا قد يكون بغير كلمات كما في قوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل) ^(٥٠) وقوله تعالى عن النبي يحيى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) ^(٥١) أي أشار وأومأ . وأما القرآن الكريم فإنه وحي بكلمات ، سواء ألقاه الله تعالى في قلب نبيه مباشرة أو كلمه به من وراء حجاب ، أو أرسل ملكاً يبلغه كلام ربه . وسواء جاء هذا الملك على صورته الحقيقية أوجاء في صورة رجل فكل هذا لا يتنافى لا لغة ولا شرعاً مع الوحي بالكلمات . لكن واطيقول لنا إن شيخه بل Bell قد درس استعمالات كلمة وحي وخرج منها « بأن كلمة وحي لم تكن تعني - في الأجزاء الأولى من القرآن على أية حال - بلاغاً شفهيّاً لنص وحي ، وإنما كانت تعني « الاقتراح أو الإيعاز أو الإلهام المقصود بـ (الأولى) هنا الأولية بحسب ترتيب بل Bell لنزول القرآن وهو ترتيب تبعه فيه واط . ولكن هذا لا يهم لأننا نستطيع أن نقول بصفة قاطعة إنه حيثما استعملت كلمة الوحي في شأن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنها إما أن تدل صراحة أو من السياق على أن الوحي كان كلاماً ، أو لا يكون فيها ما يتناقض مع هذا المعنى ، يستوى في ذلك الآيات المكية والمدنية وإليك أمثلة على ذلك من بعض السور المكية .

(نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن) (٥٢) .

(واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا) (٥٣) .

فالآية الأولى تقول أن ما أوحى إلى الرسول هو هذا القرآن الذي بين أيدينا وهو بلا شك كلام .

والآية الثانية أكثر صراحة فهي تأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتلو ما أوحى إليه ، وهل يتلى إلا الكلمات ؟ ويسمى هذا الذي أوحى كتاباً ، وهل يكون الكتاب إلا من كلمات ؟ ثم تطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب وفي الآيات المكية مثل هذا كثير . فهل يشك بعد هذا في أن القرآن يدل على أن ما أوحى إلى الرسول كان « كلاماً » ؟

(ب) ما قاله في الفقرة صحيح ولكن هذا « الروح » كما بينا من قبل هو جبريل وهو الذي كان يأتي بالوحي في الفترتين المكية والمدنية

(ج) هذا غير صحيح فنحن نقرأ في سورة التكويد وهي مكية ونزلت قبل سورة النجم : (إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون) (٥٤) فالرسول الكريم المذكور هنا هو الملك .

(د) إذا كان يعني هنا كلمة « سمع » فإنها لم تستعمل في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لا في السور المكية ولا في السور المدنية . أما إذا كان يعني مقتضاها فإنه موجود في الفترتين . قال تعالى في سورة القيامة وهي مكية (لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) (٥٥) .

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآيات :

« هذا تعليم من الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم في كيفية تلقيه الوحي من الملك ، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته ، فأمره الله عز وجل - إذا جاءه الملك بالوحي - أن يستمع له ، وتكفل له أن يجمعه في صدره ، وأن ييسره لأدائه على الوجه الذي ألقاه إليه ، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه ولهذا قال (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أي بالقرآن كما قال (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدني علماً) ثم

قال (إن علينا جمعه) أى في صدرك (وقرآنه) أى أن تقرأه (فإذا قرأناه)
أى فإذا تلاه عليك الملك عن الله عز وجل (فاتبع قرآنه) أى فاستمع له ثم
أقرأه كما أقرأك ^(٥٦) .

(هـ) بينا فيما سبق خطأ هذا القول .

(و) هذا هو الذي يريد واط الوصول إليه من كل تلك المحاولات والتحريفات .
إنه يريد أن يقول إن القرآن ليس كلاماً أتى لمحمد من الله أو بوساطة ملك ،
وإنما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله . وقد كان بإمكانه أن يلقي
بهذه الدعوى كما ألقى بها غيره من غير دراسة لحياة الرسول صلى الله
عليه وسلم أو اعتماد على القرآن الكريم . ولكن الغريب أنه يريد أن يعتمد
على القرآن نفسه لتأييد هذه الدعوى وهيهات .

(ز) أنكر واط الأحاديث التي فيها ذكر لجبريل على أساس أنه لا ذكر لاسم جبريل في
القرآن المكي ، وإنما الذي يذكر فيه هو الروح . ولكنه الآن يقول لنا إن ذكر
الروح يعطى انطباعاً بأنه « نظرية » لتفسير التجربة لا جزء منها . ولم يقل لنا
ما سبب هذا الانطباع « والقرآن يقول « نزل به الروح الأمين » ، ثم من هو
صاحب هذه « النظرية » أهو الرسول ؟ إذن فأين أمانته التي قال واط إنه
يعتقدها ؟

كيف يكون أميناً من لا يرى ملكاً ولا يخل له أنه رآه ثم يفسر ما حدث له
أنه رآه ، ثم يفسر ما حدث له على أنه لا بد أن يكون من فعل ملك ، ثم يذهب إلى
الناس ويقول لهم إنه رأى بالفعل ملكاً هو جبريل . أم يقول لنا إنه فعل ذلك وهو
يعتقد صادقاً أنه رأى ملكاً ، إذن فروية الملك لا تكون « نظرية » لتفسير الوحي
وإنما تكون تخيلاً ولكنه ينفي حتى التخيل في هذه الفقرة .

(ح) ذكرهنا حديث البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أن الحارث بن
هشام رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

يا رسول الله كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم : « أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد
وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول :
« قالت عائشة رضى الله عنها « ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم
الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » ^(٥٧) .

ونقول :

أولاً : إن واط يتحدث عن الوحي في الفترة المكية ولذلك حصر نفسه في الآيات المكية ولم يأخذ بالآيات المدنية « بل ولم يأخذ بالأحاديث التي تصف الوحي في الفترة المكية لأنها تذكر اسم جبريل . ولكنه الآن يستدل بحديث الحارث بن هشام وهو صحابي جليل أسلم يوم الفتح أي قرب نهاية الفترة المدنية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

ثانياً : إن الحديث يقول أحياناً كذا وأحياناً كذا ، ولم يقل إنه في البداية كان مثل صلصة الجرس ، ثم صار الملك يتمثل رجلاً .

ثالثاً : إن الحارث رضي الله عنه سأل بصيغة المضارع « كيف يأتيك » ولم يقل كيف كان يأتيك ، فالوصف المذكور إذن هو الطريقة التي كان يأتي بها الوحي حتى وقت السؤال وهو يشمل العهدين المكي والمدني .

رابعاً : إن صورة مثل صلصة الجرس لا تتناقض مع وجود الملك ، بل إن الذي يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحالات التي يأتي بها الملك بالوحي . فأحياناً يكون وحيه إليه مثل صلصة الجرس وأحياناً يكلمه كلاماً عادياً ، وربما كانت الصلصة مقدمة للوحي لا صورة من صورهِ . وقد جاء هذا الحديث برواية أخرى في البخاري نفسه تؤيد ما نقول : « كيف يأتيك الوحي ؟ قال كل ذلك يأتيني الملك ، أحياناً مثل صلصة الجرس ويتمثل لي الملك أحياناً رجلاً » (٥٨) .

(ط) يا للعجب !

العلماء المسلمون الذين يتكلمون العربية سليقة ، ويجيدون نحوها وصرفها وبلاغتها ، ويحفظون القرآن عن ظهر قلب ، ويرددونه صباح مساء ، ويتدبرون آياته وكلماته ويعظمونها مؤمنين أنها كلام الله تعالى ، ويحفظون آلاف الأحاديث النبوية ويتدبرونها ويفسرون بها كلام الله ، ويجلونها باعتبارها وحيّاً ثانياً بعد القرآن ، هؤلاء يجمعون على القول بشيء يخالف كثيراً من الآيات والأحاديث لا آية واحدة ولا حديثاً واحداً . ومن الذي يكشف هذا ؟ حفنة من الغربيين المستشرقين الذين يتعلمون العربية من الكتب يأخذونها عن بعضهم ولا يكاد يستقيم لسان أحدهم بآية أو حديث . ما هذا الغرور ؟ ما هذا التعالي على عباد الله ؟ ماذا يكون شعور واط لو أن جماعة من الأدباء العرب الذين لا يحسنون الكلام بالإنجليزية قالوا إن جميع من كتب عن شكسبير

من الإنجليز والأمريكان وسائر المتحدثين بالإنجليزية يفسرون بعض ما جاء في كتبه تفسيراً يتناقض مع كثير مما نجده في مسرحياته وقصائده ؟

(ي) إذا كانت هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني فما الذي يمنع أن تكون هي ذاتها طريقة العهد المكي ؟ لماذا يصير الكاتب على أنه من الضروري أن تكون طريقة الوحي المكي مختلفة عن طريقة الوحي المدني ؟ ولكنه يقول على كل حال إنه حتى على افتراض أن الوحي المدني كان يأتي عن طريق جبريل فإنه يكون تعبيراً تخيلياً مصحوباً برؤية تخيله لجبريل وأن عبارة « في صورة رجل » تدل على ذلك ، كيف ؟ هل فهم من « صورة رجل » أنها تعني « خيال رجل » ؟ إن كان قد فعل فهو مخطئ لأن الحديث يعنى أنه لم يأت في صورته الحقيقية وإنما تشكل بصورة رجل يراه الرسول وغير الرسول من الناس .

(ك) نعم إنه لمن الجهل الفاضح أن يقال ذلك ولكن ما الفرق الحقيقي بين تفسيرك للوحي وبين هذا التفسير الذي لا يقول به إلا جاهل كما ذكرت ؟ لا اختلاف إلا في الألفاظ .

أما قوله إن كون العبارات والرؤى داخلية أم خارجية ليس دليلاً على صدقها وصحتها فليس بصحيح على إطلاقه . بل تفصيله أن يقال إذا كانت داخلية فنعم لأن صحتها تحتاج إلى دليل آخر . وأما إن كانت خارجية فالأمر يعتمد على نوع المصدر الخارجي فإذا كان الله سبحانه وتعالى فهو دليل على صدقها . وإن كان غيره فالأمر فيه كالأمر في الوحي الذاتي أو الداخلي .

(ل) كرر الكاتب مسألة استدعاء الوحي أو استجلابه Inducing هذه عدة مرات في كتبه . وهي تساءل بالطبع نظريته لأنه إن كان الوحي أمراً داخلياً ذاتياً فلا غرابة أن يتعلم صاحبه كيف يستجلبه ويستحدثه سواء بالتنويم الذاتي كما يقول الكاتب أو بغيره من الوسائل . ولكن مشكلة الكاتب كما ذكرت أنه لا يريد أن يلقي بهذه التهم كما يلقي بها الملحدون المنكرون للوحي من غير نظر في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل يريد أن يجد لها شواهد من هذه السيرة . فإذا أوعزته الشواهد الحقيقية تمسك بأوهام وعدّها شواهد . وإلا فكيف يخطر ببال إنسان أن يكون « الدثار » وسيلة لاستجلاب الوحي ، والدثار كما تحدثنا الروايات إنما حدث مرة واحدة ، وحدث بعد الوحي ، وخوفاً منه ، وجاء الوحي بعده ليأمره بالقائه (يا أيها المدثر قم فأنذر ربك فكبر)^(٥٩) ثم إذا كان محمد قد تعلم طريقة يستجلب بها الوحي ويصحح أخطاءه فلا بد أن يكون واعياً بهذه الطريقة ، وإلا فكيف « يتعلم » الإنسان طريقة وهو لا يعي أنه

يتعلمها ؟ وإذا كان واعياً فهو إذن يعلم أن الوحي ليس أمراً خارجياً وإنما هو شيء ذاتي يحدثه هو في نفسه ، فكيف يكون إذن صادقاً في قوله إنه من الله ؟ وإذا قلنا إنه لم يكن واعياً حتى بهذا ، فكيف يفسر واط مثل هذا السلوك من إنسان يعدّه أميناً عاقلاً غير مجنون سليماً غير مريض حوله رجال عقلاء أقوياء . كيف يعيش رجل كهذا في مثل هذا الوهم طيلة ثلاث وعشرين سنة ؟ وكيف يتابعه في هذا الوهم طيلة هذه المدة هؤلاء الرجال العقلاء الأقوياء ؟

* * *

ما هو مصدر الوحي المحمدي :

يمكن أن نوجز إجابة واط على هذا السؤال بقولنا إن اللاوعي الجماعي Collective unconscious هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية .

ولشرح هذا الرأي يقول لنا واط إنه في عموم رأي يونج Jung وهو رأي يقول « أن ما ينبثق من اللاوعي إلى الوعي في رؤى الأفراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية لمجتمع كامل تأتي من « اللبيدو » أو طاقة الحياة ، وهو ينبوع النشاط في كل الناس . في الشخص الواحد يكون « اللبيدو » في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله . هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه يونج « باللاوعي المشترك » وإلى هذا اللاوعي المشترك تعزى كثير من الأساطير وكذلك المعتقدات الدينية ، ولا سيما شخصيات مثل « البطل » و « القائد » و « الطفل الإلهي » و « العذراء » التي توجد في كثير من الأديان .^(١٠)

ولتطبيق هذه النظرية العامة على الوحي المحمدي يقول واط أن هذا يعني أن كلمات الوحي « كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها » ثم يقول إنه يمكن الجمع بين هذه المسألة وبين الآراء الإسلامية التقليدية بأن نقول بأن الملك وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وأنها برزت من هنا إلى وعيه^(١١) .

هذا كلام إنسان لا يتصور ما يقول . متى وضع الملك هذه الكلمات ؟

هل وضعها قبل حادثة حراء؟ وأية مدة ما الدليل التاريخي على ذلك ؟

وإذا كان واط مستعداً للقول بأنها من الملك فما فائدة نظرية « اللاوعي المشترك » ؟ .

لماذا يضعها الملك في اللاوعي أولاً ثم يدعها تبرز إلى الوعي ويجعل محمداً يتخيل أنه يرى ملكاً يحدثه بكلام لم تكن له من قبل صلة به ؟ إذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك ، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي ، فما الذي يمنع من وضعها في الوعي منذ البداية ؟

وإذا كانت الكلمات من ملك فمعنى ذلك أنها شيء جديد لم يكن يعرفه محمد ولا مجتمعه ، ولكن نظرية اللاوعي المشترك كما يشرحها صاحبها يونج ، وكما يوافقها عليها واط ، تقتضى أن تكون هذه الآراء معبرة بطريقة ما عن المجتمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه ومصاغة بمقولاته ومبينة على مسلماته .

وقد أشار الكاتب في أماكن كثيرة من كتبه إلى أن كثيراً مما في القرآن مأخوذ من اليهود والنصارى ومن الأفكار السائدة في البيئة العربية فهويقول مثلاً إن القرآن لم يكن باللغة العربية فحسب بل صيغ بمفاهيم النظرة العربية والمكية المعاصرة له ، وبأشكالها الفكرية ، وأنه لذلك أعطى الجمل اهتماماً خاصاً ، وأنه لذلك لم يعترض على تعاطي الربا في العهد المكي ، وإن تحريمه في العهد المدني كان موجهاً أساساً ضد اليهود ، وأن تحريم الخمر ووضع قيود على الزواج ربما لم تكن مسائل إسلامية وإنما استدعاها الفرق بين الحياة البدوية والحياة المستقرة ، وأن تصور القرآن لله وحسابه مطابق على وجه العموم للتصور اليهودي والنصراني ، وأن القرآن استفاد من هذه الأفكار اليهودية والنصرانية في شكلها المعرب الذي كان معروفاً للمكيين المستنيرين قبل القرآن ، وأن أصالة القرآن كانت في أنه حدد هذه المفاهيم وفصلها ^(٦٢) . ثم يصدر حكماً عاماً بأنه لاشيء من الأفكار الأساسية التي جاءت في القرآن لم يكن في عقل محمد والمستنيرين من معاصريه ^(٦٣) .

* * *

المنهج المتبع

لعل فيما قدمته من أمثلة للنتائج التي وصل إليها واط عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما يكفي للدلالة على أنه ما كان ليصل إلى مثل هذه النتائج وما كان ليقول كثيراً مما قال لو أنه التزم المنهج الذي صدر به كتابه وكرره في ثناياه وثنايا كتب أخرى .

فما الذي حدث إذن ؟

الذي حدث أن الكاتب أدعى منهجاً والتزم بنقيضه . وفيما يلي أوجز للقارئ أهم دعائم هذا المنهج الذي اتبعه والذي رأى القارئ له بعض الشواهد أثناء هذا العرض المجل لأرائه عن النبوة .

العلمانية :

التزم الكاتب في حكمه على ما يمكن أن يقع وما لا يمكن وقوعه بفلسفة علمانية تستبعد إمكان وقوع الظواهر الدينية التي لا تخضع لقوانين الأجسام المادية المعروفة . ولم يلتزم بهذه الفلسفة فحسب بل اعتمد عليها صراحة في بعض تعليقاته . فمن أمثلة ذلك أنه بعد أن لخص حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الزواج بخديجة في نصف صفحة قال « هذه هي الحقائق الأساسية عن حياة محمد قبل الزواج من وجهة نظر المؤرخ العلماني »

.... وهنالك على كل حال عدد كبير من القصص التي يمكن أن يقال إنها ذات طابع ديني ويكاد يكون من المتيقن أنها ليست حقيقية من وجهة نظر المؤرخ العلماني الواقعية ^(٦٤) . واستبعد رؤية النبي لجبريل على أساس أنها لا يمكن أن تكون تاريخية ^(٦٥) .

المادية :

ولا يكتفي واط بالفلسفة العلمانية العامة بل يأخذ أحياناً بفلسفة علمانية ضيقة لا يقول بها الاغلاة الماديين . فبعد أن يتحدث عن أثر العوامل الاقتصادية في تنمية الشعور بالاتجاه الفردي وبعد أن قال إنه نشأت بمكة وحدة أساسها المصالح المادية المشتركة لا الانتماء القبلي ، وبعد أن تبرأ من قول الماركسيين إن الدين وسائر الأيدلوجيات تعتمد بصفة مطلقة على العوامل الاقتصادية ، بعد هذا كله يختم كلامه

بقوله « إن التوتر الذي كان يشعر به محمد وبعض معاصريه يعزى في النهاية وبلا شك إلى هذا التناقض بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحياتهم » ^(٦٦) .

اتباع الظن :

ما يترك الكاتب القضايا التي تسندها بعض الشواهد التاريخية التي كثيرا يجدها في مصادره ويستبدل بها مزاعم لا دليل عليها وليس لها مايسوغها علمياً اللهم إلا كونها لاتساير تحيزه ضد الوحي . ويبدو أنه لاحظ ذلك فحاول أن يجد له مسوغات « علمية » . فبعد أن أتحفنا بإحدى هذه الظنون مضى يقول : « أعتزف بأنه لا توجد طريقة للبرهنة على أن هذا هو الذي حدث . إنه مجرد فرض ولكن السير على أساس مثل هذه الفروض هو جزء من النظرة العلمية الحديثة ^(٦٧) .

ولكن فلاسفة العلوم يخبروننا بأن من شروط الفرض أو النظرية أو القضية العلمية أن يكون بالإمكان التثبت من صحتها على رأي ، أو إمكانية إبطالها على رأي آخر . أما أن يقول لنا إنسان كلاماً لا يعطينا على صحته أو احتمال صحته دليلاً ، ولاندري كيف تثبت صحته أو بطلانه فإن كلامه لا يعد من العلم في شيء .

عدم الثقة في علماء المسلمين وعامتهم :

هذا المنهج سارواط في كل كتاباته عن الاسلام والشواهد عليه لا تكاد على تحصى . فهو يورد الحقائق التي ذكروها أو حتى أجمعوا عليها بصيغة التمرّض والتشكيك ، إن لم يجد في إنكارها ما يخدم له غرضاً . وأما إن كان فيها ذلك فإنه لا يتردد في إنكارها وردّها . ولو كان هذا منهجاً مطرداً لواط في كل علماء الدنيا لقلنا إنه منصف وإن كان مخطئاً . لكن المؤسف أنه يعامل علماء بلاده بعكس ذلك تماماً فهو يظهر احترامه الشديد لهم ويعتذر عن مخالفتهم إن اضطر لذلك . وإليك بعض الشواهد على ما ذكرت :

يقول عن سورة اقرأ « لا توجد اعتراضات مقبولة على الرأي الذي يكاد يكون مجمعاً عليه بين العلماء المسلمين وهو أن هذه هي أول سورة أوحى بها » .

ويقول عن الفرق بين النبوة والرسالة « استناداً إلى ما تجمع عليه الأحاديث وإلى ما ترجحه طبيعة الأمر يمكن أن نفترض أنه كان هناك فرق بين هذين الطورين من أطوار عمل محمد وأن التواريخ التي تذكر عادة صحيحة تقريباً » ^(٦٨) .

« ليس هنالك ما يدعو لرفض الرواية التي تقول إن خديجة طمّنت محمداً » (٦٩) .

ويقول : « المسلمون في العادة يفسرون معنى السطر الأول: قوله تعالى (عَلَّمَ بالقلم): «عَلَّمَ استعمال القلم» ولكن هذا لاوجه له ولاسيما إذا كان محمد لايقراً ولا يكتب » (٧٠) .

ويقول « الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم يكن يقرأ ولا يكتب ولكن هذا القول مريب بالنسبة للعالم الغربي الحديث ، لأنه إنما قيل ليؤكد الاعتقاد بأن إنتاجه للقرآن كان أمراً معجزاً » (٧١) .

ويقول عن قوله تعالى (قرآنًا عربيًّا) إنه يتضمن معاني لم يدركها المسلمون إدراكاً كاملاً ولكنها معان ذات أهمية كبيرة في عالمنا المعاصر عالم الاتصال بين الأديان (٧٢) .

وأما العلماء الغربيون فالأمر معهم مختلف تماماً كما ذكرناه .
وهذه بعض الأمثلة :

« القول بأن رؤى محمد وكلماته كانت هذيانا يدل على جهل مؤسف بعلم كتاب من أمثال بولين Poulain وحكمتهم » (٧٣) .
« إن مخالفة جولدزيهر ليست بالأمر السهل » (٧٤) .

وبلغت ثقته بعلماء بلاده وتحقيره للعلماء المسلمين أن ترك أقوال هؤلاء واعتمد على أقوال أولئك حتى في ترتيب سور القرآن الكريم بحسب نزولها (٧٥) ، وإن وصف بعض ما قال إنهم أجمعوا عليه بأنه مخالف لكثير مما في الكتاب والسنة ، وإن انتقد تفسيرهم لبعض آيات القرآن الكريم ، كل ذلك اعتماداً على آراء اخوانه من المستشرقين .

تعصب ضد العرب والمسلمين :

يقول واطعن العرب كلاماً لا يتفوه به إلا إنسان أخل التعصب بعقله فلم يعد يدرى ما يقوله ولا يتصوره :

(أ) فهو يقول لنا إن الربا لم يحرم في مكة ثم يتساءل « كيف كان يمكن أن ينتقد الربا؟ بل كيف كان يمكن أن يفهم المكيون أي نوع من النقد؟ ماكان الإنسان ليستطيع أن يقول إن الربا خطأ ، لأن النظرة العربية لم يكن فيها تصور مجرد للخطأ والصواب » (٧٦) .

كيف عرف هذا ؟ إذا أراد الباحث أن يتحقق من وجود مفهوم معين في تصورات الأمة من الأمم أو عدم وجوده ، فإن المنهج العلمي يقتضيه أن يبحث أولاً في لغتهم فإن وجد فيها ما يدل على هذا المفهوم صراحة أو ضمناً فيها . وإن لم يجد بحث في وسائلهم التعبيرية الأخرى . فإن لم يجده جازله حينئذ أن يقول إن هذا المفهوم لا وجود له في تصور هذه الأمة .

وكاتبنا بالطبع لم يفعل هذا لأن لغة العرب مليئة بالألفاظ الدالة على المفهوم الذي أنكر وجوده عندهم ، وإلا فما معنى وجود ألفاظ مثل الخطأ والصواب والحق والباطل والحسنة والسيئة والحرام والحلال والحسن والقبيح وغيرها من الألفاظ التي كان يستعملها العرب ويدركون معانيها قبل نزول القرآن الكريم ؟

ثم إن المفهوم الذي أنكر واط وجوده عند العرب هو في حقيقة الأمر من المقولات الأساسية التي فطر الله عليها العقل البشري ، والتي لا يمكن أن تخلو منها لغة قوم من البشر . لعل الكاتب يقول لنا إنه إنما أنكر المفهوم المجرد للحق والباطل ولم ينكر المفهوم النسبي .

فنقول إن النسبية بالمعنى الذي شرحه ^(٧٧) هي الصفة الغالبة على استعمالات الناس لمثل هذه المفاهيم التقويمية . ولكن هذه النسبية تتطلب - منطقاً - مفاهيم غير نسبية سمها مجردة أو مطلقة أو ماضتة ، لأن الذي يقول ان (أ) حسن لأنه (ب) و (ب) حسن لأنه (ج) وهكذا لا بد أن يصل إلى شيء يقول انه حسن بلا تعليل ، وإن كان قد يغير رأيه فيما بعد إذا اكتشف شيئاً أعلى منه في هذا السلم المنطقي التقويمي .

وهذا هو الذي حدث للعرب . فقد كان من معاييرهم أن الحق لا بد أن يكون موافقاً لما عليه الآباء وأن من علامات الباطل أن يكون مخالفاً لهم . ولذلك رفضوا الدين الجديد معللين رفضهم بهذا المعيار الذي كان جزءاً هاماً من مكونات تفكيرهم . ولذلك ركز القرآن الكريم على نقده تركيزاً شديداً ، وكرر هذا النقد بأساليب مختلفة ، فلفت نظرهم بذلك إلى معيار أرقى من ذلك الذي كانوا يعدونه الحد الأقصى . ولكنهم ماكانوا ليفهموا هذا النقد لولا أن في عقولهم استعداداً لفهمه ، وهذا الاستعداد يعتمد على تصور غير نسبي للحق والباطل . أقول (يفهموا) ولا أقول (يقبلوا) لأن بعضهم ظل متعصباً لرأيه القديم . ولكن حتى هؤلاء الذين رفضوا المعيار الجديد إنما فعلوا ذلك بعد أن فهموا معناه . فمشكلة الرسول صلى الله عليه وسلم معهم لم تكن مشكلة عدم فهم منهم لما يقول وإنما كانت رفضهم لما يقول .

ولست أدري لماذا اختار الكاتب مسألة الربا بالذات .

فالمعروف أن الإسلام لم يدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية طيلة العهد المكي ، لأن هذا العهد كان عهد وضع الأسس الجديدة ونقد الأسس القديمة وإزالتها ، ولأن التفاصيل الجديدة لا يكون لها معنى حقيقي إلا في الإطار الجديد . ولذلك لم يتطرق الإسلام للحديث عن مسائل الطعام والشراب واللباس والزواج وتفاصيل المسائل الاقتصادية والسياسية ، بل ولا تفاصيل الشعائر التعبدية ، وإنما ركز على العقيدة في الله والإيمان بالدار الآخرة والاستمسك بكمكارم الأخلاق . ولعل من سوء حظ الكاتب أننا نملك دليلاً من كلام العرب على أنهم كانوا يعرفون أن الربا خطأ وإن مارسوه . فقد جاء في السيرة أن أبا وهب بن عمرو قال لقريش لما أرادوا أن يعيدوا بناء الكعبة قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم : يا معشر قريش لا تدخلوا في بنائها من كسبكم إلا طيباً ، لا تدخلوا فيها مهربغي ، ولا بيع ربا ، ولا مظلمة أحد من الناس ^(٧٨) .

(ب) ويقول وينبغي أن نتذكر هنا أن التفرقة الغربية بين الحقيقة المجردة ومغزاها لا توجد واضحة في الشرق . ربما عرف محمد الحقائق المجردة ولكن ربما لم يقدر مغزى هذه الحقائق المجردة ولذلك طلب أن يوضح له ذلك بعبارات أخرى .

أقول وينبغي أن نتذكر نحن أن هذا الشرق الذي يتحدث عنه واطورفاقه المستشرقون ليس شيئاً واقعياً يشار إليه بالبنان - وإنما هو - كما قال الدكتور ادوارد سعيد - شيء من نسج خيالهم ، ينشأ عليه صغارهم ويشيب عليه الكبار .

هل يعني واط أن لغات أهل الشرق كلها لغات وصفية ليس فيها كلمات تقويمية ؟ هذا مستحيل عقلاً . لأن اللغة لا تكون لغة ولا تؤدي وظيفتها في الحياة إذا لم تكن تقويمية . بل إن فلاسفة العلوم يحدثوننا أن هذا يعسر - ويقول بعضهم لا يوجد - حتى في اللغة العلمية البحتة لأن اللغة لا تقتصر على استعمال الكلمات العلمية التي تشير إلى وقائع جزئية وإنما تستعمل كلمات عامة مثل ذرة ، طاقة ، إنسان ، نقود الخ وهذه الكلمات العامة - هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة - ليست وصفية بحتة وإنما هي مشحونة بأفكار نظرية .

أم يقول واط إن أهل المشرق يصفون ويقومون من غير شعور منهم بالحد الفاصل بين هذا وذاك ؟ وأقول نعم إن هذا قد يحدث لهم كما يحدث لأهل الغرب فكثيراً ما يصف الإنسان وهو يظن أنه يقوم ، وأكثر منه أن يقوم الإنسان وهو يحسب أنه يصف . أما أن يعمى فرد من الناس - ودعك عن أهل المشرق قاطبة - عمى كاملاً عن رؤية الفرق بين الوصف والتقويم فهذا لا يحدث إلا لإنسان معتوه .

لنأت الآن إلى العرب . لقد كان كثير منهم يعتقد كما يعتقد كثير من الغربيين الآن أن التاريخ لا معنى له ولا مغزى ، وإنما هو شمس تطلع هنا وتغيب هنالك ، ويوم يعقبه يوم ، وأرحام تقذف وقبور تلقف ، (نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)^(٧٩) .

فأصحاب هذا الاعتقاد كانوا يفرقون إذن بين الحقيقة المجردة ومغزاها أو معناها ، فاعترفوا بالحقيقة وأنكروا المغزى في هذه المسألة ، وربما في مسائل غيرها ، لا في كل شيء . فلما جاء الإسلام لم يعلمهم الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ، وإنما لفت أنظارهم إلى المعاني التي تنطوي عليها هذه الحقائق المجردة التي كانوا يعلمونها . فالحقائق الكونية لم تعد مجرد أشياء تشغل زماناً ومكاناً وإنما سارت (آيات) ، ودلائل على خالقها ، والطعام واللباس وكل ما يستفيد منه الإنسان لم يعد مجرد حقيقة فيزيائية أو بيولوجية وإنما أصبح « نعمة » تستوجب شكر المنعم ، وتقضى التصرف فيها بطريقة ترضيه . وفي آية رائعة من آيات القرآن الكريم في هذا المجال يقول تعالى ذاما للمشركين على وقوفهم عند معرفة الحقيقة المجردة وعدم النظر إلى مغزاها الحقيقي . (ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا)^(٨٠) هل يفهم مثل هذا الكلام أناس لا يفهمون الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ؟

وإذا كان القرآن قد فرق هذه التفرقة ، وإذا كان القرآن نابعا حسب اعتقاد الكاتب من اللاوعي المشترك للعرب فهذه التفرقة إذن موجودة عندهم في هذا « اللاوعي » على الأقل .

(د) وأما ثالثة الأثافي فهي اتهام العرب أن عقليتهم لاترفض التناقض، ولذلك فإن الحنابلة « تفادوا تصورات الأشاعرة وغيرهم التجريدية واستسكروا بعبارات القرآن والسنة كما هي . والذي ينتج عن هذا أننا إذا اكتشفنا شيئا من التناقض في القرآن فإن هذا يكون دليلا على غناه وتجاوزه المثل للفكر التجريدي

المجذب . يمكن الاحتفاظ بعبارتين متناقضتين لأن كل واحدة منهما لا تعبر عن الحقيقة إذا انفردت . بل إن كل واحدة منهما تكشف جانباً من الحقيقة تهمله الأخرى . وعليه فإن العبارتين وإن لم يمكن الجمع بينهما منطقياً تعطينا معا صورة أكمل للحقيقة « (٨١) .
وأقول :

١ - أولاً من هم الأشاعرة ؟ أهم قوم من الانجليز أو الأمريكان ؟ ألم يكونوا عرباً كالحنابلة ؟ إذن لماذا عدّ هؤلاء الممثلين للعقلية العربية وترك أولئك ؟

٢ - وثانياً هل ما قاله الكاتب هو حكاية وتصوير أمين لقول الحنابلة أم هو تفسير منه وتأويل ؟ الذي نعرفه عن الحنابلة أنهم لم يستنتجوا من استمساكهم بالقرآن والسنة هذه النتيجة التي استنتجها الكاتب، وإنما كانوا كغيرهم من عباد الله يعتقدون أن الكلام المتناقض باطل وينزهون - كغيرهم من المسلمين - كتاب الله تعالى عن مثل هذا الباطل . وقد رد إمام الحنابلة، بل إمام أهل السنة، الامام أحمد على الزنادقة الذين زعموا مثل هذا الزعم في القرآن فكانت ردوده مثلاً رائعاً للعقل المستنير الذي يرفض كل شائبة من شوائب التناقض . ولم يقل لهم: نعم إن هنالك تناقضاً وأنه يدل على خصومة القرآن وشمول وصفه لكل نواحي الحياة. بل كان يبدأ كثيراً من ردوده على شبهاتهم بقوله. « فشكوا في القرآن وزعموا أنه متناقض » وإليك مثلاً من هذه الردود :

وأما قوله « رب المشرق والمغرب » (٨٢) و « رب المشرق ورب المغربين » (٨٣) « فلا أقسم برب المشارق والمغارب » (٨٤) فشكوا في القرآن وقالوا كيف يكون هذا من الكلام المحكم؟

أما قوله « رب المشرق والمغرب » فهذا اليوم الذي يستوى فيه الليل والنهار أقسم الله بمشرقه ومغربه .

وأما قوله « رب المشرقين ورب المغربين » فهذا أطول يوم في السنة وأقصر يوم في السنة أقسم الله بمشرقتها ومغربها .

وأما قوله « رب المشارق ورب المغارب » فهو مشارق السنة ومغاربها . فهذا ما شككت فيه الزنادقة (٨٥) .

تعبّر كل من هذه الآيات الثلاث - حسب تفسير الامام أحمد - عن جانب من جوانب الحقيقة كما قال واطوحي في جملتها تعبر عن الحقيقة كلها في هذا الأمر . ولكن هذا ما كان ليحدث لو أن الآيات كانت متناقضة . ولست أدري كيف يفوت على كاتب مثل هذا أن العبارات المتناقضة لا تفيد شيئاً لأن كل واحدة منها تنقض أو تمحو ما تقرره الأخرى فالجمع بينها لا يؤدي إلى ثراء بل إلى جذب كامل .

٣ - وثالثاً كيف يخطر ببال عاقل أن أمة من العقلاء إنساً كانوا أو جنأ أو ملائكة تقبل التناقض ولا ترى الفرق بينه وبين الاحكام والاتساق ؟ نعم قد يقال ان أمة يوجد في كلامها من التناقض ما لا يوجد في الأمم الأخرى . أما أن يقال إن عقلها لا يميز بين المتناقض والمتسق ، بين المستحيل والممكن فهذا غير معقول . إذا قال أحد هؤلاء لآخر : هل كتبت أنت هذا الكتاب ؟ فأجابه نعم أنا كتبت غير أنني لم أكتبه ؟ فماذا يفهم إذا كان يعلم أن صاحبه يتحدث على سبيل الحقيقة لا المجاز ؟ هل يفهم أنه كتبه ؟ لكنه يقول إنه لم يكتبه . هل يفهم أنه لم يكتبه لكنه يقول إنه كتبه . هذا كلام يقال للشاذين في علم المنطق ، وما كنت لأثقل به على القراء لولا أن كاتبنا وبعض بنى جلده يحسبون أن معايير العقلانية نسبية وأن عدم قبول التناقض شيء تختص به العقلية الغربية ^(٨٦) .

(هـ) ويقول معلقاً على قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) ^(٨٧) . يبدو أن المفروض هنا أن العلم بالأسماء يتضمن العلم بالطبيعة الحقيقية للشيء ، وأن العلاقة بين الاسم وطبيعة الشيء أوثق من مجرد (العلاقة) العرفية . والمحتمل أن هذا كان من مسلمات عقلية العرب قبل الإسلام ^(٨٨) .

لقد ناقش العلماء المسلمون طبيعة العلاقة بين الاسم والمسمى نقاشاً عميقاً مستفيضاً واختلفوا كما اختلف غيرهم بين قائل إنها توقيفية وقائل بأنها عرفية . ولكننا لم نسمع أن أحداً من الفريقين زعم أن معرفة الاسم تتضمن المعرفة بطبيعة الشيء . وليس في قصة آدم ما يدل على ذلك أو ما يشير إليه ، فالذين يقولون ان الأسماء توقيفية لا يدعون أكثر من وجود علاقة طبيعية بين الاسم والمسمى اقتضت أن يسمى بهذا الاسم بالذات لا بغيره ولكن هذه العلاقة لا تدرك بمعرفة الاسم وحده ، بل لا بد من معرفة المسمى أيضاً لاكتشاف العلاقة والذي فهمه المسلمون تعليم آدم الأسماء أنه لم يعلمه ألفاظاً

فحسب وإنما قرن له بين الأسماء والمسميات لأن الإنسان كما يقولون صاحب المفردات لا يعرف الاسم . « فيكون عارفاً لمسماه إذا عرض عليه المسمى ، إلا إذا عرف ذاته . ألا ترى أننا لو علمنا أسامي أشياء بالهندية أو بالرومية ولم نعرف صورة معالم تلك الأشياء لم نعرف المسميات إذا شاهدناها ، بمعرفتنا الأسماء المجردة ، بل كنا عارفين بأصوات مجردة . فثبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمى وحصول صورته في الضمير »^(٨٩) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « وهل الحد يفيد تصور الأشياء ؟ فيقول المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم »^(٩٠) .

وأضح من هذا الكلام - وهو لعالم عربي مسلم - أن الاسم لا يفيد تصوير حقيقة الشيء ، وواضح منه كذلك أن الذين يقولون كلاماً قريباً من هذا هم اليونان ، أجداد الكاتب الفكريون الذين كان يرى فيلسوفهم الأكبر أن الحد يفيد تصور ماهية المحدود .

وبعد ، فإذا كان الرجل يكتب باعتباره علمانياً ، وكان لا يثق بالعلماء المسلمين ويغلو في الثقة بالدارسين الغربيين ، وإذا كان هذا الذي ذكرناه أخيراً - وهو قليل من كثير - هو رأيه في الأمة العربية ، فلا يستغرب أحد تلك النتائج التي انتهى إليها من دراسته للسيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

الهوامش

- (١) محمد بمكة ص ٣ .
 Muhammad at Mecca, The Clarendon Press, 1953
- (٢) المصدر نفسه والصفحة .
 (٣) المصدر نفسه والصفحة .
 (٤) الوحي الإسلامي في العالم الحديث ص ٥٣ .
 Islamic Revelation in The Modern World, Edinburg, 1969
- (٥) محمد بمكة ص ٣ .
 (٦) المصدر نفسه . ٧١ .
 (٧) المصدر نفسه .
 (٨) المصدر نفسه . ٥٢ .
 (٩) تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ص ٢ ص ٢٩٨ إلى ٢٩٩ .
 (١٠) المصدر نفسه ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .
 (١١) المصدر نفسه . -
 (١٢) المصدر نفسه ص ٤٢ - ٤٣ .
 (١٣) سورة القدر ٤ .
 (١٤) سورة الشعراء ١٩٣ .
 (١٥) المصدر نفسه ص ٤٢ - ٤٣ .
 (١٦) المصدر نفسه ص ٤٢ .
 (١٧) فتح الباري كتاب بدء الوحي ٣٠١ ص ٢٢ وفي كتاب التفسير ٦٥٠ - ٩٦٠ حتى فجاء الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك « فرواية الطبري ينبغي أن تفهم في ضوء هذه الروايات .
 (١٨) المصدر نفسه ص ١ ص ٢٢ .
 (١٩) محمد بمكة ص ٤٠ .
 (٢٠) نفس المصدر ص ٤٠ .
 (٢١) فتح الباري : كتاب بدء الوحي (١) : ٤ .
 (٢٢) محمد بمكة ص ٤٣ .
 (٢٣) فتح الباري كتاب التفسير (٦٥) : ٤٩٢٤ .
 (٢٤) سورة الأنعام : ١٠٣ .
 (٢٥) محمد بمكة ص ٤٣ .
 (٢٦) محمد نبياً ورجل دولة ص ١٥ .
 (٢٧) محمد بمكة ص ٤٤ .
 (٢٨) المصدر نفسه ص ٤٤ .
 (٢٩) محمد بمكة ص ٤٥ .
 (٣٠) وقد جاء مصرحاً بذلك في مغازي موسى بن عقبة عن الزهري أنه رأى ذلك في المنام ثم جاءه الملك في اليقظة (السيرة النبوية) لابن كثير تحقيق مصطفى عبد الواحد ج ١ ص ٢٨٧ عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
 (٣١) محمد بمكة ص ٤٥ .

- (٣٢) المصدر نفسه ص ٤٥ - ٤٦ .
- (٣٣) المصدر نفسه ص ٥٤ .
- (٣٤) المصدر نفسه ص ٤٦ .
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦ .
- (٣٦) السيرة النبوية لابن هشام تحقيق مصطفى السقا وآخرين ج١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩١ - ١٩٧١ .
- (٣٧) السيرة النبوية لابن كثير ج١ ص ٣٩٣ .
- (٣٨) محمد بمكة ص ٤٦ .
- (٣٩) سورة العنكبوت ٤٨ .
- (٤٠) محمد نبياً ورجل دولة ص ٣٩ - ٤٠ .
- (٤١) سورة العنكبوت ٤٨ .
- (٤٢) سورة النساء ٨٢ .
- (٤٣) محمد بمكة ص ٤٧ .
- (٤٤) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .
- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) محمد بمكة ص ٥١ .
- (٤٧) كلمة (وعي) تستعمل في التعبير الحديث بمعنى كلمة Consciousness وهي مجموع مشاعر الشخص (أو الجماعة) وأفكاره .
- (٤٨) المصدر نفسه ص ٥٣ .
- (٤٩) المصدر نفسه ص ٥٤ - ٥٨ .
- (٥٠) سورة النحل : ٦٨ .
- (٥١) سورة مريم : ١١ .
- (٥٢) سورة يوسف : ٣ .
- (٥٣) سورة الكهف : ٢٧ .
- (٥٤) سورة التكويد . ١٩ - ٢٢ .
- (٥٥) سورة القيامة ١٦ - ١٩ .
- (٥٦) تفسير القرآن العظيم عند تفسير الآيات المذكورة .
- (٥٧) فتح الباري كتاب بدء الوحي الحديث رقم ٢ .
- (٥٨) المصدر نفسه : كتاب بدء الخلق (٥٩) : الحديث رقم ٣٢١٥ .
- (٥٩) سورة المدثر : ١ - ٣ .
- (٦٠) الوحي الإسلامي في العصر الحديث ص ١٠٩ .
- (٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ .
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٢ .
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٤ .
- (٦٤) محمد بمكة ص ٣٢ .
- (٦٥) المصدر نفسه ص ٤٣ .
- (٦٦) المصدر نفسه ص ٢٠ .
- (٦٧) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ١٨ .

- (٦٨) المصدر نفسه ص ٤٨ .
- (٦٩) المصدر نفسه ص ٥٠ .
- (٧٠) المصدر نفسه ص ٥١ .
- (٧١) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .
- (٧٢) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ٢٥ .
- (٧٣) محمد بمكة ص ٥٧ .
- (٧٤) محمد بمكة ص ٨٢ .
- (٧٥) المصدر نفسه ص ٦٠ - ٦١ .
- (٧٦) محمد بمكة ص ٨١ .
- (٧٧) انظر المصدر السابق ص ٨١ .
- (٧٨) السيرة النبوية لابن هشام ج ١ ص ٣٠٦ .
- (٧٩) سورة الجاثية ٢٤ .
- (٨٠) سورة الفرقان : ٤٠ .
- (٨١) الوحي الإسلامي ص ٢٤ - ٣٥ .
- (٨٢) سورة الشعراء ٢٨ .
- (٨٣) سورة الرحمن ١٧ .
- (٨٤) سورة المعارج ٤٠ .
- (٨٥) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ، الرياض ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ، ص ٩١ .
- (٨٦) انظر الحوار الذي دار في هذا بين فنش P. Winch وماكنتير A. Macintyre وليوكس S. Lukes في كتاب Rationality, Bryan R. Wilson (ed.) Oxford, 1974.
- (٨٧) سورة البقرة ٣١ .
- (٨٨) الوحي الإسلامي ص ٣٥ .
- (٨٩) المفردات في غريب القرآن تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني ، بيروت ، ص ٢٤٤ .
- (٩٠) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان وهو في مجلد واحد مع صور المنطق والكلام للسيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٢٠٦ .

الفصل الخامس

القانون والشرية

النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشرافية المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

دكتور محمد سليم العوا

مستشار مكتب التربية العربي لحول الخليج

النظام القانوني الإسلامي

في الدراسات الاستشرافية

المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

١ - تمهيد :

لايكاد يخلو كتاب من كتب المستشرقين ، ولا بحث من بحوثهم ، لغوياً كان أم تاريخياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم متصلاً بالقرآن الكريم أو السنة النبوية ، لا يكاد يخلو كتاب في هذه المجالات أو غيرها أو بحث من بحوث المستشرقين من إشارة أو أكثر إلى مسألة أو أكثر من مسائل الفقه الإسلامي ، تبين عند إنعام النظر موقفاً يتخذه الباحث أو الكاتب ، - مقلداً فيه أو مبتكراً - من النظام القانوني الإسلامي وأحكامه وقواعده وأصوله .

ولا يرجع هذا كما قد يخطر بالبال لأول وهلة إلى شمول دراسات الاستشراق وسعة مجالها ، بل هو يرجع في المقام الأول إلى شمول أحكام النظام القانوني الإسلامي وقواعده لكل ناحية من نواحي حياة المسلم ، فالفقه من حيث هو تعبير عن نظام قانوني تغطي أحكامه وقواعده كل ما يعرض للمرء في حياته ، بل وما يصيب ماله بعد وفاته ، وما يجب له من أحكام قبل ولادته ، فضلاً عن أحكام العلاقة بين الفرد وربه ، وهذا شأن غير معهود في النظم القانونية الوضعية فهذه لا تتدخل إلا حيث يكون النزاع بين طرفين وارداً ولا تنظم إلا العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات .

ومع ورود تلك الإشارات إلى أحكام فقهية في جلّ كتب المستشرقين وبحوثهم - أو كلها - فإننا لا نستطيع أن نصنفها في مجال الكتب التي تبحث في الشريعة الإسلامية

أو الفقه الإسلامي ، إذ أقل هذه الكتب عدداً هو ما خصص لهذا الجانب من جوانب الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي ، وأكثر هذا القليل لا يتصل في منهجه ومقدماته ونتائجه بالجانب القانوني من الفكر الإسلامي إلا بقدر ضئيل ، ويركز معظم المؤلفين على جوانب العادات والتقاليد السائدة في المجتمع ، وتناقض بعضها في أحيان كثيرة مع تعاليم الإسلام للانتهاء إلى أن الإسلام أنشأ نظاماً قانونياً لا يطبق ، أو هو غير قابل للتطبيق .^(١)

٢ - دراسات الأستاذ نويل ج. كولسون للفقه الإسلامي :

بين القلة من المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلامي الأستاذ نويل ج. كولسون ، أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية) ، فقد كتب كولسون ثلاثة كتب هي :

A History of Islamic Law, 1964

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, 1969

Succession in The Muslim Family, 1971

وله بالإضافة إلى ذلك عدد غير قليل من المقالات والبحوث المنشورة في الدوريات القانونية البريطانية والأمريكية وغيرها ، لعل أهمها دراسته عن الفرد والدولة :

The State and The Individual in Islamic Law (International and Comparative Law Quarterly, Jan. 1957)

ودراسته عن النظرية والتطبيق في القانون الإسلامي :

Doctrine and Practice in Islamic Law, BSOAS 18/2(1956)

وهو يقوم بتدريس (القانون الإسلامي) منذ أكثر من ربع قرن في جامعة لندن . والسمة المميزة لدراسات الأستاذ كولسون ، التي دعتنا إلى اختيار الكتابة عنه في بحوث هذا المجلد المخصص لدراسة مناهج المستشرقين هو أن نقطة البدء عنده في دراسة الفقه الإسلامي تخالف نقطة البدء عند الجيل السابق من أساطين الاستشراق وأساتذته .

فبينما يبدأ الآخرون - ولا زال أتباعهم يقلدونهم في ذلك - من افتراض أن القانون الإسلامي نظام يال قد بلغ مرحلة الجمود عن التطور اللازم لأي نظام قانوني حيٍّ أو قابل للاستمرار حياً ، وهو لذلك قد غدا مهجوراً في موطنه ، منبوذاً من أهله - بينما يبدأ الآخرون من هذا الافتراض - يبدأ كولسون من افتراض مغاير تماماً

مؤداه أن النظام القانوني الإسلامي حي متفاعل ، مطبق في المجتمعات الإسلامية وقائم في ضماير أفرادها ، وينبغي أن يعتمد عليه في تشكيل النظم القانونية في البلاد الإسلامية لتأتي هذه النظم معبرة عن روح البلاد التي تطبق فيها .^(٣)

ويترتب على هذا الاختلاف في الفرض الأساسي الذي تقوم عليه دراسات كولسون ، ما لا يحصى من مواطن الخلاف بينه وبين غيره من المستشرقين الذين يدرسون القانون أو الفقه الإسلامي . وهذا الموقف وحده هو الذي يجعل منهج الأستاذ كولسون - في تقديرنا - أجدر المناهج بالبحث والدراسة عند إرادة النظر في مناهج المستشرقين في الدراسات القانونية الإسلامية .

والواقع أن الأستاذ كولسون على الرغم من شغله واحداً من أهم كراسي الاستشراق التقليدية في الجامعات البريطانية - كرسي القوانين الشرقية بجامعة لندن - لا يمكن إدراجه في عداد المستشرقين بالمعنى التقليدي لهذا اللفظ . فهو أصلاً أستاذ قانون متخصص في القانون المدني ، درس الشريعة الإسلامية دراسة القانوني الذي يسعى إلى المقارنة بين النظم القانونية المختلفة ، لا دراسة المستشرق المهتم بالشرق وتاريخه وتقاليد وعاداته . وكتبه وبحوثه تتجه وجهة المقارنة القانونية البحتة ، لا وجهة البحث العلمي في خدمة السياسة كما يغلب على كثير من المستشرقين ، ولا وجهة تسخير البحث العلمي لخدمة التعصب الديني كما يبدو في كتابات أخرى .^(٣)

* * *

٣ . نظرة في المنهج :

المنهج الذي يتبعه الأستاذ كولسون في دراساته للفقه الإسلامي يقوم على إدراك أن هذا الفقه من حيث هونظام قانوني يستمد قوته الإلزامية من « كونه تعبيراً عن إرادة الله ، وهذا مترتب على معنى الإسلام : التسليم الكامل لله » (عزوجل) « فمسألة طبيعة النظام القانوني محسومة في الفكر الإسلامي بطريقة لا تحتل أي تردد : لأن مقتضى الإيمان في الإسلام أن القانون هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله ، وإنكار ذلك يعني الخروج من الإسلام » .^(٤)

وإذا كان بعض العلماء المستشرقين يدرسون الفقه الإسلامي والنظام القانوني الإسلامي كما يدرس القانون الروماني : أي باعتباره كان في يوم من الأيام نظاماً قانونياً عريقاً ، فإن الأستاذ كولسون يدرس الفقه الإسلامي باعتباره نظاماً قانونياً حياً كسائر النظم القانونية الحية الأخرى ، وليست مهمة البحث التاريخي عند كولسون أكثر

من محاولة اكتشاف الأسس التاريخية التي ترسم الطريق لتطبيق قواعد هذا التشريع في الواقع^(٥).

وإذا كان كولسون قد اختار دراسة التشريع الإسلامي بمنظار قانوني ، فإنه يقرر أن الوقت قد حان لدراسة الشريعة على مستوى متخصص في الاقتصاد والاجتماع والسياسة لتتعاون هذه الدراسات المتخصصة فيما بينها على رسم صورة أدق لأحكام هذه الشريعة^(٦).

ولا شك أن هذا المنهج في فهم أصل القانون الإسلامي وطبيعته ، وفي النظر إليه باعتباره نظاماً قانونياً حياً - إذا أضفنا إليه ما دعا إليه كولسون في مختلف كتبه ودراساته من ضرورة معاودة الاجتهاد للوصول إلى أحكام إسلامية تناسب العصر^(٧) - يجعل دراساته جديرة بالبحث الجاد ويحمل الباحث المسلم على إعطائها حقها من الدرس والنقد باعتبارها عملاً علمياً أصيلاً ، بل إن كولسون يعتبر - في نظرنا - رائد مدرسة جديدة في التفكير الغربي ، لن يمضي وقت طويل حتى تكون لها آثار كبيرة على منهج هذا التفكير فيما يتصل بالشريعة والفقه الإسلاميين ، ومن ثم فيما يتصل بالدراسات الإسلامية بوجه عام ، بقدر اتصال هذه الدراسات بالشريعة والفقه .

ولا يعني هذا التقدير لمنهج الأستاذ كولسون اتفاقنا معه في النتائج التي يتوصل إليها في بحوثه ودراساته للقانون الإسلامي ، بل لعل مواضع الخلاف في جزئيات نتائج أكثر من مواضع الاتفاق معه . وإنما عنايتنا هنا هي بمنهجه في البحث ، ومدى اتفاق هذا المنهج أو عدم اتفاقه مع ما يراه الباحث المسلم منهجاً سليماً لدراسة قانونه وشريعته وفقهه ، ثم تأتي جزئيات النتائج ومسائل الفروع ليستفاد منها - إذا احتيج إليها - في تبين مدى التزام المنهج المعلن في البحث ، ومدى استقامة الأحكام التي يتوصل إليها الباحث مع مقدماتها .

وسوف نكتفي في هذا المقام بالنظر في كتابيه :

- A History of Islamic Law
- Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,

إذ هما اللذان يحملان تعبيراً واضحاً عن منهجه في النظر إلى القانون الإسلامي ويتضمنان نظراته التي يجدر الوقوف عندها لما تمثله من اتجاه جديد في الاهتمام بقضايا الفقه الإسلامي . وتيسيراً للبحث فسوف نتبع هذه الآراء محاولين وضعها تحت عناوين موضوعية تسهل الإلمام بها من جهة ، وتصويرها تصويراً متكاملًا من جهة ثانية .

٤ - مثالية الشريعة الإسلامية وتطبيقها :

ففي مفتتح كتابه عن تاريخ القانون الإسلامي يقرر الأستاذ كولسون أن انقطاع الوحي بوفاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) « جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان ثابتة غير قابلة للتغيير ... (وأصبح على المجتمع) أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير مثالية وصحيحة إلى الأبد » ^(٨) ثم يقول عقب ذلك مباشرة : « ووصف قواعد هذه الشريعة بالمثالية لا يعني افتقار التعبيرات القانونية عنها للاعتبارات العملية الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، كما لا يعني أن عمل المحاكم الإسلامية لم يلحق أبداً بهذا المثال ، فإنه لا صحة لهذا أو ذاك » .

ومسألة المثالية والواقعية في الفقه الإسلامي ، أو في أحكام الشريعة الإسلامية مسألة أثار حولها المستشرقون - وغيرهم - كثيراً من الجدل ، وتذرعوا بوصف المثالية المستمد من كون القرآن الكريم - مصدر الشريعة الإسلامية الأولى - وحياً إلهياً إلى نفي وصف الصلاحية للتطبيق عن أحكام هذه الشريعة ، وقد تردد هذا المعنى في كتابات عدد من أساتذة القانون في الجامعات العربية ، والمصرية بوجه خاص في مطلع القرن الميلادي الحالي ، والأستاذ كولسون نفسه في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions يخصص فصلاً للتنازع بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية في تطبيق القانون الإسلامي لا يبعد فيه كثيراً عن المقولة السابقة ، وينسب نشوء مناصب قضائية مثل منصب والي المظالم ، ومفاهيم قانونية مثل مفهوم السياسة الشرعية إلى الحاجة إلى قواعد قانونية واقعية لفض المنازعات بعيداً عن المفاهيم المثالية الدقيقة للشريعة الإسلامية ، بل وبصورة تمثل انحرافاً أحياناً Deviation عن تلك المفاهيم الشرعية ^(٩) .

والصحيح أن مثالية أحكام الشريعة الإسلامية ، لا تعني عدم صلاحيتها للتطبيق بحال من الأحوال ، والواقع الذي مضى عليه العمل في العالم الإسلامي كله إلى دخول الاستعمار الغربي بلاد الإسلام ينقض هذه الدعوى ^(١٠) والعمل الجاري الآن على قدم وساق في عدد من بلدان الإسلام للحكم بالشريعة الإسلامية وإصدار قوانين جديدة مستمدة من أحكامها مبنية على مدوناتها الفقهية ، واستمرار العمل بها حتى اليوم في المملكة العربية السعودية وغيرها من الدول الإسلامية ينقضها كذلك ^(١١) .

وإنما معنى المثالية هو نزوع هذه الأحكام الشرعية الإسلامية بالإنسان إلى العلو فوق الشهوات والنزوات ، وتحكيم العقل والعدل بدلاً من تحكيم الهوى والغرض ، فأحكام الإسلام - جملة - ترمي إلى تخلق المرء بخلق الإنسان الفاضل ، إن لم يستطع الوصول إلى خلق الإنسان الكامل ، فهذا معنى للمثالية تثبتة ولا نفيه ، وذاك معنى لها لا نجد على صحته دليلاً واحداً من أحكام الإسلام نفسها أو من الواقع أو التاريخ .

أما كون الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية واقعية ، فإننا لا نعني بذلك خضوعها لرغبات المكلفين وتحقيقها لما يشتهون ، فإن هذا معنى للواقعية لا يقره أي نظام قانوني ولا يقبله على عمله أي صانع للتشريعات الوضعية ، وإنما واقعية أحكام الشريعة الإسلامية تبدو في تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون من الواجبات أو الأعمال .

وقد تجلت واقعية أحكام الشريعة الإسلامية في عشرات القواعد الفقهية بل مئاتها التي تحكم النوازل ، والتي تحكم تطبيق القواعد الشرعية ذاتها بما لا يدع مجالاً - في إطار البحث العلمي المحايد - لرمي هذا الفقه أو هذه الشريعة بعدم الواقعية التي تساوى عند أصحاب هذه التهمة عدم الصلاحية للتطبيق ^(١٢) ، والتي أدت في نظر الأستاذ كولسون - وغيره - إلى انحراف عن تطبيق أحكام الشريعة التي اضطرت لتفسيح المجال للأحكام المحققة لحاجات المجتمع العملية » ^(١٣)

والواقع أننا يجب أن ننبه هنا إلى تناقض وقع فيه الأستاذ كولسون نفسه حيث يقول في عبارته التي نقلناها عنه سابقاً إن التعابير القانونية للشريعة الإسلامية لم تفتقر إلى الاعتبارات العملية الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، ثم يقول هنا : إن أحكام الشريعة الإسلامية المثالية اضطرت لافساح المجال أمام الأحكام المحققة للحاجات العملية والتي وصفها قبل قليل بأنها مثلت انحرافاً عن الأحكام الشرعية الدقيقة ، فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين ؟

* * *

٥ - القرآن الكريم ودوره في التشريع :

إن دراسة دور القرآن الكريم في التشريع الإسلامي من الموضوعات التي يجدر الوقوف عندها في بحوث الأستاذ كولسون ، ولعل هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي اضطرب فيها لديه منهج البحث في دراساته المختلفة ، وتباينت بالتالي النتائج التي وصل إليها من موضع إلى آخر في هذه الدراسات .

ففي الوقت الذي يقرر فيه أن القانون في الإسلام « هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله » ^(١٤) ويقرر فيه أن تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة كان إحدى السمات البارزة فيه « أن الوحي القرآني أخذ في إزاحة القانون العربي القبلي من مكانه في جوانب متعددة » ^(١٥) ، نراه يذهب إلى أن القانون القبلي العربي ظل قرناً ونصف قرن هو المعيار الذي يقاس به صواب السلوك أو خطؤه ما لم ينص الوحي صراحة على إلغائه ^(١٦) ، ونراه يقول في موضع آخر إن التشريع القرآني « لا يبدو أن

يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الإسلامية»^(١٧) ونجده يقرر أن القرآن الكريم « لم يتتبع ولو على نحو مبدئي العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها » ويعتبر ذلك عيباً في التشريع القرآني لم تقع فيه قوانين الألواح الاثني عشر الرومانية القديمة^(١٨) .

وبينما نجده يقرر بوضوح قاطع أن « القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثل في أن الله (تعالى) هو وحده مصدر كل حكم ، وأن أمره يجب أن يطاع في كل شأن من شؤون الحياة »^(١٩) نراه يقرر في موضع آخر أنه بعد مائة وخمسين سنة « ظهر فريق بين العلماء المسلمين الذين حاولوا تبين أصول العقائد الإسلامية اتخذ موقفاً مؤداه أن كل شأن من شؤون الحياة يجب بالضرورة أن يكون محكوماً بإرادة الله . وفي تصورهم لفلسفة القانون كانت السيادة التشريعية لله (سبحانه وتعالى) شاملة لكل شيء »^(٢٠) .

فكيف يستقيم القول بأن القرآن الكريم أرسى هذا المبدأ بشكل قاطع مع نسبته بعد ذلك إلى فريق من العلماء ظهوراً بعد قرن ونصف قرن من اكتمال الوحي ؟

إن المسارب التي أتى منها الأستاذ كولسون في فهمه لدور القرآن الكريم في التشريع وتحليله لهذا الدور تتمثل - في نظرنا - في أربعة أمور نجملها فيما يلي :

١/٥ : الأمر الأول : تأثيره بطريقة التقنين الحديثة :

للمتأمل في مواضع متعددة من أبحاث الأستاذ كولسون ودراساته أنه **يبدو** لا يعطي بثقة واطمئنان وصف (النظام القانوني) إلا لذلك النوع من التشريع الذي يقوم على استقصاء جوانب العلاقات القانونية وأركانها ومكوناتها ويعطي كل علاقة - بنص محدد - حكمها القانوني . وتلك هي طريقة التقنين في العالم الغربي - نعني الغرب الجغرافي لا السياسي - أو قل : هي طريقة التقنين الحديثة السائدة في عصرنا الحاضر .

ومن هنا ينعي الأستاذ كولسون على القرآن الكريم فيما نقلناه عنه من نصوص عدم استقصائه العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية - على نحو ما تفعل التقنيات الحديثة - ولشعوره بأن هذه الطريقة لم يعرفها التشريع إلا منذ وقت قريب راح يقارن بين القرآن الكريم وبين قوانين الألواح الاثني عشر، وهي مقارنة لاتستقيم بأية حال، ثم راح يلمس لذلك سبباً في نزول القرآن الكريم منجماً^(٢١) وهو أمر لا علاقة له بصياغة النص القرآني واستقصائه أو عدم استقصائه لأطراف العلاقات القانونية التي يعالجها .

والسؤال الذي يثيره هذا البحث هو : هل يتعين أن يكون النص التشريعي في صيغة معينة وأسلوب محدد حتى يستحق مجموعاً نصوص وصف النظام القانوني أو البناء التشريعي ؟ أم أن العبرة هي بمدى فهم المكلفين لما تضمنه النص التشريعي ، ومدى وفاء النص - في ظل قواعد تفسيره - بالحاجات الاجتماعية المتجددة للمجتمع الذي يحكمه ويخاطب سلطاته وأفراده ؟

والجواب الذي لا تختلف فيه العقول أن العبرة بصلاحيه النص للتطبيق ووفائه بالحاجات المتجددة للمخاطبين به . وليس قط في صيغته أو أسلوبه أو الشكل الذي يصب فيه المشرع حكمه أو أحكامه . وإذا كان الأمر كذلك فأين الموضوع الذي لم يف القرآن فيه بحاجة المكلفين ؟ إن الأستاذ كولسون لا يقدم مثالا واحداً لذلك . ويكتفي بأن يقول : « لم يقدم القرآن تقنياً مباشراً ومحدداً للمسلمين الملتزمين في سلوكهم وحياتهم بمقاييس الشرع وقواعده ، وهناك كثير من المسائل التي يثيرها القرآن من حيث كونه نصاً تشريعياً » (٢٢) .

وللباحث أن يعجب ، إذا كان الأمر كما يقول الأستاذ كولسون ، فمن أين جاءت تلك المدونات التي لا تحصى صفحاتها في آيات الأحكام ودلالات القرآن التشريعية ؟ أما المشكلات التي يثيرها القرآن الكريم باعتبارها نصاً تشريعياً فنحن لا ندري ما هي ؟ إلا أن يكون الأمر أمر مدى إدراك الأستاذ كولسون لطبيعة النص القرآني نفسه ، وهذا ما يغلب على ظننا ، بما تدل عليه الأمثلة التي نناقشها في الفقرة التالية من كلام كولسون نفسه .

٢/٥ : الأمر الثاني : طبيعة النص القرآني :

الأستاذ كولسون إلى القرآن الكريم نظرتة إلى أي مجموع للنصوص **نظر** القانونية Code ، قرأى أنه لكي يكمل له وصف المجموع التشريعي يجب أن يستقصى العناصر الأساسية للعلاقات القانونية التي يعالجها ، ورأى أن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضر : مثل وجوب الرحمة وعدم جواز الظلم والحيث في المعاملات ووجوب تحقيق العدل - وهي كلها واردة في القرآن - لم يترجمها إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات ، ولم يستهدف أولاً تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف أولاً تنظيم علاقة الإنسان بخالقه ، ووصف أحكامه في مواضع كثيرة من كتبه ودراساته بأنها أحكام (خُلقية) (٢٣) .

وهذا كله في تقديرنا نتيجة خطأ منهجي في النظر إلى النص القرآني وإدراك طبيعته ، ونتيجة غياب الفهم الصحيح لأسلوب القرآن الكريم في التشريع .

فالقرآن الكريم أولاً كتاب هداية ، وليس كتاب فقه ولا قانون ولا سياسة ولا علوم ولا تاريخ . كتاب وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله : (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد) [سورة إبراهيم : ١] ويقول عز وجل : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً) [سورة الإسراء : ٩] . والآيات الكريمة في هذا المعنى متكررة في مواضع متعددة من القرآن الكريم .

والقرآن الكريم يخبر رب العزة عنه أنه أنزل تبياناً لكل شيء (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) [سورة النحل : ٨٩] ، « ومن هذه الآية وأمثالها قرر العلماء جميعاً أن القرآن الكريم أصل الشريعة الأولى ، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على حجتها واعتبارها » ^(٢٤) .

والقرآن الكريم كتاب معجز « أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكيه في أسلوبه وحسن تنسيقه » ومن ثم كان بيانه في الذروة التي لم يبلغها من كلام العرب شيء « ينتقل القارئ له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن ، ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه » ^(٢٥) .

وكتاب هذه طبيعة موضوعاته ، والهداية غايته ، والبيان المعجز أدواته كيف يطلب فيه أو يتصور له وجوب اشتغال نصوصه التشريعية على استقصاء مكونات العلاقات القانونية كمثال ماهو معهود في التقنيات البحثية؟ إن فهم طبيعة النص القرآني هي التي تحول بين الباحث وبين توهم انعدام هذا الاستقصاء نقصاً فيه أو قصوراً منه ، وقد أدرك ذلك الأصوليون المسلمون : يقول أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي عن القرآن الكريم إنه « لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلباً مؤكداً بمادة الوجوب ولا عن كل ممنوع بمادة المنع أو التحريم ، ولا عن كل مخير فيه بمادة التخيير أو الإباحة ، ولا غير ذلك من العبارات التي تسأمها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها ، وتصرف الناس عن التدبر والتذكر » ^(٢٦) .

« وفوق تنوع الأساليب في التعبير عن المعنى الواحد فإنه لم يجمع هذه النصوص في مكان واحد ، ولا في سورة واحدة شأن التشريعات الأخرى ، بل جاءت الأحكام مفرقة في سور القرآن مبنوثة في ثنايا آيات العقائد والأخلاق وآيات الله في الكون وأخبار الأمم السابقة . كما أننا نجد الحكم الواحد وردت فيه عدة نصوص في

مواضع عديدة بأساليب متنوعة ليكون القارئ متذكراً له في كل حين ، وهذا يدلنا على أن القرآن الجامع لهذه الأنواع من البيان نزل بهذه الصورة لا ليكون كتاب تشريع فقط ، بل ليكون كتاب هداية للناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، وليكون معجزة لرسول الله تؤيد صدقه في دعواه الرسالة ... » (٢٧) .

ومن ذلك يتبين أن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الأستاذ كولسون ، يتمثل في ظنه أن استمداد التشريع الإسلامي من القرآن الكريم واعتبار المسلمين إياه أصل الأصول في التعرف على أحكام الشرع واستنباطها ، كان يقتضى كونه على أسلوب التقنيات المعروف في التشريع ، وهذا الخطأ مصدره الغفلة عن تدبر طبيعة النص القرآني ، وعدم الإحاطة بتميزه أساساً بكونه كتاب هداية للبشرية لا كتاب نوع معين من أنواع المعرفة ، ولا كتاب جمع للقواعد التشريعية الإسلامية ، والنظر الصحيح إلى نص القرآن الكريم يجعل الباحث يعدّ ما ظنه الأستاذ كولسون مأخذاً على هذا النص مزية له وحسنة لا عيباً ولا سيئة .

ثم إذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني ، في تكوينه وأسلوب بيانه للأحكام الشرعية ، فهل يستقيم في منطق البحث العلمي فهمه في معزل عن السنة النبوية ، ومأثور التفسير ، وما طبق عليه النص من وقائع في زمن التشريع ؟ ذلك هو الأمر الثالث الذي سبب اضطراب الأستاذ كولسون في حكمه على النص القرآني ودوره في التشريع ، وهو ما نعالجه في الفقرة التالية .

* * *

٣/٥ - الأمر الثالث : كيف يفهم النص القرآني التشريعي :

إن النصوص القرآنية التي تقرر أن القرآن الكريم تضمن بيان كل شيء مثل قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) يجب أن تفهم في ضوء النصوص القرآنية التي تكل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بيان أحكام الشريعة الإسلامية في الوقائع التي تحدث للمؤمنين ، والنصوص التي تكل إليه صلى الله عليه وسلم بيان أحكام القرآن نفسه ، فمن مثل النصوص الأولى قول الله تبارك وتعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) [سورة المائدة : ٤٩] ، وقوله عز وجل (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) [سورة النساء : ٦٥] ، وقوله سبحانه (ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم

معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . إني قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون ([سورة النور : ٤٧ - ٥٢] .

ومن مثل النصوص الثانية قول الله تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) [سورة النحل : ٤٤] ، وقوله سبحانه (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) [سورة النساء : ١٠٥] .

فالجَمع بين هذه النصوص ، والنصوص التي تدل على بيان القرآن الكريم للأحكام ، يدل على أن النص القرآني لا يجوز أن يدرس ويفهم في عزلة عن السنة النبوية المبينة له ، ولا عن سبب نزول الآيات المتضمنة الأحكام التشريعية ولا عن مآثور التفسير الذي يبين حقيقة المراد بالقرآن واحداً كان هذا المراد أم متعدداً .

● فالسنة النبوية بالنسبة إلى القرآن الكريم ثلاثة أنواع : سنة تؤكد معنى الحكم القرآني ، مثل الأحاديث الواردة في تحريم شهادة الزور ، وتحريم قتل النفس المعصومة ، وتحريم عقوق الوالدين ، والأمر بالإحسان في كل شيء ، والأمر بتقوى الله في معاشرة الزوج وزوجته ، والنهي عن أكل المال بالباطل ... إلى غير ذلك من الأحاديث القولية التي هي مطابقة لمعاني آيات قرآنية تؤكد في نفوس المخاطبين وترسخها ، أو تبين صوراً مما ينطبق عليه عموم النص القرآني لتقرر دخولها في هذا العموم وتحذر من الوقوع فيها ، فهذا هو النوع الأول .

● أما النوع الثاني فسنة شارحة لما جاء في نصوص القرآن محتاجاً إلى شرح وبيان . وهذه قد يكون شرحها بياناً لنص قرآني مجمل ، كالأحاديث القولية والعملية التي بينت أوقات الصلاة وعدد ركعاتها ، ومناسك الحج والعمرة وأعمالهما ومواقيتهما ، ومقادير الزكاة وأنواع الأموال التي تؤخذ منها ، ففي كل ذلك جاء الأمر القرآني بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإتمام الحج والعمرة لله مجملاً ، والسنة هي التي بينت هذا الإجمال وفُسرت المراد به وكيفية أدائه .

وقد تأتي السنة الشارحة للقرآن الكريم مخصصة لنص عام في القرآن الكريم لتخرج من عموم الظاهر بعض أفرادها ، وذلك كالحديث الصحيح في تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو ابنة أخيها أو ابنة أختها ^(٢٨) فإنه مخصص لعموم قوله تعالى بعد

عدّ المحرمات من النساء (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين) [سورة النساء : ٢٤] ، ومن هذا النوع الأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب القطع في السرقة وشروط المال المسروق من كونه محرزا متقوما ، وشروط السارق ... الخ ، فهذه الأحاديث كلها مخصصة لعموم قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) [سورة المائدة : ٣٨] .

وقد يكون بيان السنة تقييدا لحكم قرآني مطلق كالسنة العملية التي بينت أن القطع في السرقة هو قطع اليد اليمنى من مفصل الكف ، فإن لفظ (اليد) في الآية مطلق يحتمل اليمنى واليسرى ، ولفظ (القطع) مطلق يحتمل أن يكون من الرسغ أو الكوع أو أي موضع ، وقيدت السنة هذا الاطلاق في الأمرين .

وكذلك الأحاديث المبينة لمقدار الوصية وأنه لا يزيد على الثلث ، فإنها تقييد مطلق قول الله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) [سورة النساء : ١٢] .

● وأما النوع الثالث من أنواع السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم ، فهي السنة التي جاءت بأحكام سكّت القرآن عنها . ومثالها الأحاديث التي بينت ميراث الجدة ، وميراث بنت الابن مع البنت ، والأخوات مع البنات ، والأحاديث التي بينت صدقة القطر ، والمحرمات من الرضاع سوى من نص القرآن على تحريمهن ، وحرمان القاتل من الميراث ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر ، وغير ذلك من الأحكام ^(٢٩) .

وفي تقسيم السنة إلى هذه الأنواع يقول الإمام الشافعي : « لم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه : أحدها ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فسنّ رسول الله مثل ما نص الكتاب ، والآخر ما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبين عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص كتاب » ^(٣٠) .

فإذا تبين أن هذا هو مكان السنة بالنسبة إلى التشريعات القرآنية ، فإنه يتبين أن فهم هذه التشريعات لا يمكن أن يتم إذا نظر إلى نصوص القرآن في غيبة نصوص الحديث النبوي الصحيح الذي يبين من القرآن مجمله ، ويخصص عامه ، ويقيّد مطلقه ، ويضيف من الأحكام ما سكّت القرآن عنه .

وأسباب نزول القرآن لا تقل أهمية عن الأحاديث النبوية في فهم النص القرآني ، ذلك أن القرآن نزل بلغة العرب ، وألفاظها تختلف دلالتها بحسب الحقيقة والمجاز والاشتراك وتعدد الأساليب فيختلف فهم النص القرآني بحسب اختلاف

الأحوال ، ولا يتحدد المراد من النص إلا بالقرائن فإذا تضمن النص القرائن المبينة لمراده فهم المراد منه، وإلا تعيّن الرجوع إلى سبب النزول الذي يعيّن بالتطبيق العملي مراد الشارع من النص .

ولا يستقيم فهم النص القرآني - في أحيان كثيرة - دون الرجوع إلى مآثور التفسير الذي يحدد معنى النص ومصرماه ومجال إعماله وما يرد عليه من قيود أو مخصصات ، وأمثلة ذلك أكثر من أن يتسع المقام لعددها فتكفي هذه الإشارة إليها (٣١) .

وهكذا يتبين أن الحكم على النص القرآني من حيث هو نص تشريعي لا يتأتى لمن ينظر إليه وحده منفصلاً عما يتصل به من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أسباب نزول ومن تفسير مآثور ، فمن فعل ذلك وقع في حكم أقل ما يوصف به التناقض والاضطراب ، ولا يتجنب ذلك إلا من نظر في نص القرآن قارناً ذلك بالنظري في السنة الصحيحة والتفسير وأسباب النزول ، فعندئذ يستقيم الحكم على النص التشريعي القرآني ويرتفع ما يتوهم فيه من عدم كمال الوفاء بالمتطلبات التشريعية للأمة على نحو ما سبق إلى تصور الأستاذ كولسون .

على أن ذلك لا يكتمل به الحكم على النظام القانوني الذي أرسى القرآن أصوله ما لم يقترن به ويكمله الإدراك التام لطبيعة النظام القانوني الذي جاء به الإسلام ، وتكامل مصادره ، وهذا هو موضوع الأمر الرابع الذي تسرب منه الاضطراب إلى نظرة الأستاذ كولسون إلى الدور القرآني للتشريع وهو ما نعالجه الآن .

* * *

٥ / ٤ : الأمر الرابع: الطبيعة التكاملية للنظام القانوني الاسلامي :

إن القاعدة القانونية - أيما كان نوعها - تتكون من شقين : شق التكليف الذي يوجب على المخاطب إتيان سلوك إيجابي بالقيام بعمل أو بترك عمل ، وبعبارة به ، أو التزام موقف سلبي بعدم الاقدام على أمر نهى المشرع عن الاقدام عليه ، وبعبارة أخرى ، فإن شق التكليف في القاعدة القانونية يمثل فعلاً أو تركاً تأمر به أو تنهى عنه تلك القاعدة . ويقوم شق الجزاء في القاعدة القانونية باكراه المكلفين أو المخاطبين على طاعتها وامتثال حكمها عن طريق فرض جزاء - أو عقوبة - على المخالفين لأحكام القاعدة القانونية بإتيان ما نهت عن إتيانه ، أو بإهمال ما أمرت بالقيام به .

ولا تختلف القاعدة القانونية في الشريعة الإسلامية ، ولا القاعدة القانونية في استنباط الفقهاء عن القاعدة القانونية في أي نظام قانوني آخر من حيث تكونها من شقيّ التكليف والجزاء .

وقد يكون الشقان واردين في نص واحد ومكان واحد . وقد يرد التكليف في نص والجزاء على مخالفته في نص آخر ، ولا تثريب على النظام القانوني الذي يقع فيه انفصال مكاني بين الشقين - من حيث موضع كل منهما في نصوصه - وهو أمر واقع على كل حال في النظم القانونية بوجه عام ، وهو واقع كذلك في النظام القانوني الإسلامي .

وقد كان طبيعياً من الأستاذ كولسون أن يظن إلى هذه الحقيقة باعتبارها إحدى بدهيات العلم القانوني الذي تخصص فيه ، أعني حقيقة وجوب توافر شقيّ التكليف والجزاء للقاعدة القانونية ^(٢٢) ولكن الذي لم يظن إليه كولسون هو توافر الشقين (التكليف والجزاء) في كل قاعدة قانونية إسلامية ، وقد دعاه تصويره أن القرآن الكريم يأتي بشقّ التكليف وحده إلى إدعاء قصور الصياغة القرآنية عن الصياغة التشريعية القادرة على تقديم تشريعات عملية واضحة ، ورأى في نصوص الأحكام الشرعية القرآنية ، توجيهات أخلاقية فحسب ، لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة . وحين رأى الأسلوب القرآني في التشريع يقرن بين الأمر والنهي وبين التقوى وخشية الله عز وجل ورضاه وغضبه والترغيب في الجنة والترهيب من النار، ظنَّ أن هذه التوجيهات القرآنية تخاطب ضمير المسلم معبرة عن أصول الأخلاق الإسلامية ، ولكنها لا تقيم بناء قانونياً سياسياً متكاملاً .

ويضرب كولسون أمثلة لذلك من التشريعات القرآنية ، فيقول « يعلن القرآن تحريم شرب الخمر والتعامل بالربا في عبارات متماثلة ، تغلب عليها هذه السمة (سمة التوجيه الأخلاقي) دون أن يتضمن إشارة إلى النتائج القانونية العملية لهذا التحريم . والذي حدث في الواقع أن شرب الخمر أصبح فيما بعد جريمة يعاقب عليها بجلد الشارب على حين استمر الربا موضوعاً من موضوعات القانون المدني بحكم كونه عقداً من العقود الفاسدة أو غير الملزمة » ^(٢٣) ويذكر بعد ذلك مثالا آخر هو أكل مال اليتامى ظلماً ^(٢٤) .

هذه الأمثلة وغيرها مما تكررت إشارات كولسون بشأنه في بحثه كلها إلى كون القواعد التشريعية القرآنية لا تعدو أن تكون قواعد أخلاقية هي التي جعلتنا نقول إن الأستاذ كولسون لم ينتبه إلى الطبيعة الخاصة للنظام القانوني الإسلامي . ونعني بذلك عدم التزام التشريع الإسلامي بإيراد شقيّ التكليف والجزاء لكل قاعدة

قانونية في مكان واحد ، بل عدم التزامه بالنص الصريح على جزاء مخالفة كل تكليف مما ورد به النص القرآني ، أو نص في السنة الصحيحة ، أو أوجبه قواعد الإسلام العامة .

فالقواعد القانونية الإسلامية في القرآن الكريم - والسنة أيضاً - تحوي بوضوح كل تكليف أراد الله للعباد التزامه ، وهذا من نتائج قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فإن التكليف الغامض أو المبهم من التكليف الذي لا يطاق ، وبعض هذه القواعد يأتي بشأنها في القرآن الكريم - أو السنة - النص على جزاء مخالفة التكليف صريحاً وواضحاً ، وبعضها الآخر لا نجد فيه مثل هذا النص ، فهل يصح أن نرتب على ذلك القول بأنه ليس من قبيل القواعد القانونية لخلو النصوص الصريحة من النص على جزاء مخالفته ؟

الواقع أن جواب هذا السؤال ليس إلا بالنفي ، فطبيعة النظام الإسلامي الذي هو منهج دائم أراد الشارع به أن يصلح لحياة الناس منذ نزول قواعده بالوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أوجبت أن يتخذ في تشريعه نهجاً خاصاً يتيح للمسلمين تطبيق قواعده في كل زمان ومكان وفق مقتضيات الملائمة الزمانية والمكانية ، ويفتح باب الاجتهاد في فهم عمومته وتطبيق كلياته على نحو يعين على تحقيق جلوده ودوام العمل به ، ويثبت لكل جيل صلاحيته للتطبيق .

ومن هنا كانت القواعد التشريعية الإسلامية على قسمين : قسم تفصيلي ، وقسم كلي ، وصاغ الفقهاء والأصوليون ذلك بقولهم إن منهج الإسلام في التشريع قائم على « تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير » ولا بد لفهم هذه المسألة من مراجعة كتب القواعد وكتب الأصول مراجعة دقيقة ليعلم كيف رد الفقهاء المسلمون جزئيات المسائل إلى كلياتها ، وفروع الأحكام إلى أصولها بما بين حقيقة التكامل القانوني بين أجزاء النظام الإسلامي . وليس هذا مرادنا هنا ، تفصيلاً ، وإنما أردنا بذكره إجمالاً أن نخلص إلى بيان وجه الحق في هذه المسألة التي رآها الأستاذ كولسون مأخذاً في التشريع القرآني بوقوفه عند تقرير قواعد أخلاقية . والواقع غير ذلك .

فكل تكليف قرآني هو واجب على المسلمين ، وتصرفات الناس تقع في أحد جانبيه : العلاقات المدنية ، وهي المتصلة بالمعاملات المالية والتجارية والملكية والعقود وما إليها ، والعلاقات الجنائية المتصلة باعتداء على حقوق الله أو حقوق العباد بشكل جريمة ويوجب أو يجيز عقاباً . ولا ثالث لهذين القسمين في علاقات الأفراد .

فإن كان التكليف مدنياً - أي متعلقاً بقاعدة من قواعد المعاملات - فإن جزاء مخالفته هو بطلان التصرف أو فساد العقد أو تعويض المضرور ، لا يختلف في ذلك النظام الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الأخرى . وقد صاغ الإمام عز الدين بن عبد السلام ذلك بقاعدة دقيقة نصها « كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل » ، ومن أهم صور عدم تحقيق التصرف لما قصد به مخالفته تكليفاً قرآنياً أو نبوياً . فكل تصرف من هذا النوع باطل ، ولهذه القاعدة تفصيلات وتطبيقات كثيرة أوردها العزبن عبد السلام في كتابه القيم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» .

غاية الأمر في الفرق بين النظام القانوني الإسلامي والنظم القانونية العصرية في هذا الشأن ، أن الجزاء في تلك النظم لا يكون إلا بنص تشريعي ، وهو في النظام الإسلامي ، حين لا ينص عليه في القرآن أو السنة ، يكون متروكاً لاجتهاد الفقهاء الذي سيختلف ضرورة باختلاف الزمان والمكان وفهم النص وتحديد نطاق أعماله وغير ذلك من الظروف المحيطة بكل واقعة أو بالحكم فيها . ومصدر الجزاء دائماً هو الرد إلى قاعدة من قواعد الشرع ، إما نصية باستخدام منهج تطبيق الدلالات اللفظية والمعنوية ، وإما مستنبطة باستخدام القياس أو الاستحسان أو المصلحة أو غيرها من طرق الاستنباط المبينة في كتب أصول الفقه .

أما إن كان التكليف جنائياً ، أي كان الفعل أو الترك متضمناً معصية تمثل اعتداء على حق من حقوق الله أو من حقوق العباد أو حق من الحقوق المشتركة بينهما ، فهنا يأتي دور نظام التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي ، وهو النظام الذي بمقتضاه يتوافر عقاب رادع لكل (معصية ليس فيها حد ولا كفارة)^(٣٥) وهو نظام قرر القرآن الكريم أصله وتطبيقين في الأقل من تطبيقاته ، وحفلت السنة بأمثلة له ، وعمل به الصحابة والفقهاء والقضاة من بعدهم ، فلم يعجز النظام الجنائي الإسلامي عن تقديم الجزاء على مخالفة أية قاعدة من القواعد الجنائية التي ذكرت النصوص التكليف فيها ولم تحدد معه الجزاء^(٣٦) .

ومن هذا القبيل الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الأستاذ كولسون ، فشرب الخمر جريمة تعزيرية ، ورد العقاب عليها في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وسلم^(٣٧) وليس (فيما بعد) كما ظن كولسون ، وتعاطي الربا جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في نظام التعزير ، ويبطل العقد فيما يتضمنه من النص على الربا ، وأكل مال اليتامى ظلماً جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في التعزير كذلك^(٣٨) ويلزم أكل المال برد مثله أو عينه حسب الأحوال إلى أصحاب الحق فيه تأسيساً على بطلان تصرفه في مال اليتيم بغير حق .

وهكذا توفر القواعد الكلية للتشريع الإسلامي شق الجزاء لمخالفة شق التكاليف الذي يرد في الأوامر والنواهي القرآنية ، وما كان ترك تحديد الجزاء في هذه التكاليف إلا دليلاً على مرونة قواعد التشريع الإسلامي وصلاحيتها للتطبيق على الرغم من التطور الملازم للبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع من المجتمعات .

وبإدراك الأمر على هذا النحو يبدو واضحاً أن دور القرآن الكريم في التشريع الإسلامي أبعد كثيراً من أن يكون دور الموجه الأخلاقي للسلوك كما صورته الأستاذ كولسون . وأن تكامل التشريع الإسلامي في أقسامه كلها ، ومرونة قواعده ، تجعل التكاليفات القرآنية قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لا تفتقر أي منها لشق الجزاء اللازم لكل قاعدة قانونية . وليست مخاطبة الضمير الديني للفرد وإيقاظ إحساسه بعلاقته بربه إلا عاملاً من أهم العوامل في فعالية التشريع الإسلامي وقوته والتزام المكلفين له ، وهو عامل يحسب لتشريع الإسلام بكل المعايير ولا يحسب عليه .

* * *

٦ - السنة النبوية في بحوث كولسون :

من أهم ما يستوقف الباحثين في الدراسات الاستشرافية المتصلة بالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية ، موقف الأستاذ كولسون من السنة النبوية . فهو في نظر كثيرين يمثل تغييراً أساسياً في موقف المدرسة الاستشرافية بوجه عام ، وفي موقف المستشرقين المهتمين بالنظام القانوني الإسلامي بوجه خاص . وأقوى ما يستدل به على ذلك هو الخلاف بينه وبين أستاذه جوزيف شاخت . وفي مكان آخر من هذا المجلد دراسة مستوفية لمنهج شاخت وموقفه من السنة النبوية ، فما موقف كولسون ومنهجه منها ؟

يبدأ كولسون في التعبير عن موقفه من السنة النبوية بالاقرار بأن الرسول صلى الله عليه وسلم « لا بد من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية ، وبخاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية .. باعتباره الأمين على الوحي والمفسر لنصوص القرآن العامة والمجملات »^(٣٦) « وهكذا وضعت السنة بمثل تلك الأحكام الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية »^(٣٧) .

ولا يلبث الأستاذ كولسون أن يقرر بعد ذلك بقليل أن (السنة) في القرن الثاني

ألهجري كانت تعني مجموع الآراء الفقهية المتفق عليها بين علماء مدرسة فقهية معينة ويسميتها « سنة المدرسة » فهي « مجموع الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مذهب والتي يعمل رجال المذهب على عرضها ونصرتها » ^(٤١) ثم إن فكرة اتباع المأثور جعلت هذه الآراء الفقهية تنسب بعد قليل إلى أسماء محددة من الشخصيات المشهود لها بالفضل والتقوى ... « فعمر على سبيل المثال كثيراً ما يذكر باعتباره المؤسس لسنة المدينة ، على حين احتل عبد الله بن مسعود مكانة مشابهة في الكوفة ، وقد وصل الأمر بطبيعته في النهاية إلى نسبة الرأي الفقهي إلى النبي « صلى الله عليه وسلم نفسه » ^(٤٢) .

ويزيد كولسون نظرتة إلى أسانيد الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وضوحاً حيث يقول إن أهل الحديث تأكيداً لمذهبهم في ضرورة اتباع ما تقرر من أحكام في القرآن بدأوا ينسبون كثيراً « من القواعد والأحكام خطأ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكانوا يضعونها في شكل قصص أو إخبار عما قاله محمد (صلى الله عليه وسلم) أو فعله في مواقف معينة » ... وكان ذلك نتيجة اعتقادهم الجازم أن النبي صلى الله عليه وسلم « كان سيقضي بالأحكام التي نسبوها إليه حتماً فيما لو واجهته المشاكل التي وقعت لهم ... » ^(٤٣) .

وهنا يشعر كولسون بتناقض تحليله هذا ، مع ما سبق له تقريره من دور تشريعي للرسول صلى الله عليه وسلم فيستدرك مبيناً أن قدراً « من أحاديث الأحكام يحتفظ بأصل الأفعال والكلمات التي صدرت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وخاصة في المسائل غير الخلافية (ولكن) هذا الأصل الصحيح قد غشاه خليط متراكم من مواد موضوعة مختلفة » ^(٤٤) .

والفقرة التالية التي يحاول فيها كولسون بيان كيف أصبحت (السنة) تعني مدلولها الاصطلاحي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم تحمل من الاضطراب ما يعجب له القارئ ، يقول كولسون : ^(٤٥) « إن اعتراف الشافعي بالسنة مصدراً مكملاً للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية هو أهم إسهام قدمه هذا الفقيه للتشريع الإسلامي ... (و) تمثل السنة باعتبارها مسلك محمد (صلى الله عليه وسلم) الموحى إليه من الله المصدر الثاني للفقه في منهج الشافعي . وكانت تنصرف أساساً في المدارس الباكرة إلى الروايات الخاصة بمدرسة معينة . وقد تطلع الشافعي بأحلاله مفهوم السنة النابعة من معين واحد محل الروايات المتداولة في الأمصار ، المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها ، إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المراكز الفقهية ، وبث الوحدة في النظر التشريعي . وباختصار فإن الشافعي يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من الروايات

هو الذي يصح أن يكون إسلامياً أصيلاً وهو في هذا لم يكن يقدم فكرة جديدة من كل جوانبها ، فقد كان هناك اتجاه متزايد لدى المدارس الفقهية الباكرة عموماً إلى إدعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك بإرجاعها نظرها الفقهي إليه . وقد استغل الشافعي هذا الاتجاه نفسه ليدعمه أصولياً ببيان كون السنة وحياً إلهياً ، وليقرر فيما يتعلق بالشكل أن سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) لا تثبت بوجه صحيح ولا تتحقق إلا بحديث مروي عنه .

وليستين القاريء ما تضمنته هذه الفقرة من آراء نضعها في الأسطر المحددة التالية :

- ١ - الشافعي هو الذي قدم للفقهاء الإسلامي فكرة الاعتراف بالسنة مصدراً مكمل للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية .
- ٢ - السنة في منهج الشافعي تمثل المصدر الثاني للفقهاء .
- ٣ - السنة في المدارس الأولى كانت تنصرف إلى المرويات الخاصة بمدرسة معينة (وقيل قليل كان يسميها الآراء المتفق عليها بين علماء المذهب) .
- ٤ - فكرة الشافعي ليست جديدة من كل جوانبها .
- ٥ - المدارس الأولى كان لديها اتجاه متزايد إلى ادعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم .
- ٦ - الشافعي هو صاحب الفكرة القائلة إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وليس صعباً أن يرى الباحث ما بين هذه القضايا بعضها وبعض من تضارب وتضاد ، ولا ما بين قضيته الأولى (ابتكار الشافعي لحجية السنة) والقرآن الكريم نفسه من تناقض ، فإن الشافعي لم يبين بيانه الأصولي لترتيب المصادر إلا على القرآن الكريم نفسه ، وليس القرآن الكريم يخاطب المسلمين قائلاً (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) [سورة الحشر : ٧] ، أو ليس يأمرهم بطاعته ويحذرهم مخالفة أمره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) [سورة النور : ٦٣] ، أو ليس يربط محبة الله سبحانه باتباع رسوله (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم) [سورة آل عمران : ٣١] فكيف يقال بعد ذلك إن حجية السنة من إهداء الشافعي إلى الفقهاء الإسلامي ؟

وكون السنة مثلت في مذهب الشافعي (أو منهجه) المصدر الثاني للفقهاء ، فذلك صحيح ، ولكن الشافعي لم يكن هو الذي اخترع ذلك أو اكتشفه ، إنما هذا هو

الذي جرى عليه عمل علماء الصحابة - بل المسلمين جميعاً - منذ دانوا بالإسلام، وهو الذي عليه عمل فقهاء العصور والأمصار كافة ، والمرويات في هذا تزخر بها كتب الفقه والأصول وعلم الحديث ^(٤٦) .

ثم انظر إلى القضايا الثلاث المتتالية : السنة كانت تعني أولاً مرويات المدارس أو آراءها ، وفكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة ، وقد كانت المدارس الفقهية تحاول دائماً أن تجد لمروياتها أصلاً في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فإذا كانت السنة هي مرويات المدارس الأولى فعَمَّنْ كانت هذه المرويات تنقل ؟ وإذا لم يكن لسنة النبي صلى الله عليه وسلم حجية تشريعية فلماذا كان الفقهاء يعنون أنفسهم بنسبة مروياتهم - أو آرائهم كما قال كولسون قبل قليل - إليه عليه الصلاة والسلام ؟ وإذا كانت فكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة من كل وجه ، فماذا يعني هذا إلا إقرار الفقهاء قبله بحجية السنة ؟

لا شك أن المنطق الذي يمضي به الأستاذ كولسون هنا في تحليله لقضية حجية السنة منطبق بالغ التهافت ، لا يقوم في وجه أية أداة من أدوات البحث التاريخي الذي خصص له كتابه .

وسادسة الأثافي - لا ثالث لها - هنا هي ذهابه إلى أن الشافعي هو القائل إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم . وبصرف النظر عما في هذا القول من تجاهل تام لدراسة رواية الحديث النبوي وتدوينه في عصر الصحابة فَمَنْ بعدهم ^(٤٧) فاننا نسأل الأستاذ كولسون : إذا كانت المدارس الفقهية لديها اتجاه متزايد لتأييد آرائها بمرويات منسوبة للرسول صلى الله عليه وسلم ، فإين كانت هذه المرويات إلا في أحاديث منقولة عنه ؟ ومن أين أتى الشافعي بنصوص الأحاديث التي تعد بالمئات - إن لم تزد - المبنوثة في كتبه كلها إن لم تكن معروفة قبله متداولة بين العلماء ؟ وإلا فكيف كانت تقوم له الحجة عليهم في نصرته مذهبه والاستدلال على صحته ؟

إن من الغني عن البيان أن أحداً لا ينكر فضل الشافعي على علم أصول الفقه ، ولكن هذا الفضل لا يزيد على كونه عبقرية الصياغة والتنظيم . فالشافعي لم يخترع أصولاً من عنده ، ولم يرفع دليلاً شرعياً إلى مرتبة في الحجية لم تكن له قبله ، وإنما جمع بما أتيج له من سعة المعرفة ودقة التتبع ، وتنوع الثقافة الفقهية الناتجة عن لقاء فقهاء الأمصار والسماع منهم ومناظرتهم ، وبظروف تكوينه العلمي والفكري بوجه عام ، جمع النظرية الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية في سياق واحد وعرضها عرضاً جميلاً قوياً مقنعاً جعل العلماء بعده ينسبون إليه وضع علم

الأصول لا على أنه موجه من عدم ، أو مخترعه من الوهم ، وإنما باعتباره أول من نسقه ورتبه وبوبه . والمغالاة في دور الشافعي عند كولسون - ومن قبله عند جولدزيهر وشاخت - يترتب عليها إنكار وجود وحدة أصول للاستنباط مسلمة بين الفقهاء قبله ، ولو صح هذا - وهو غير صحيح - لترتب عليه استحالة تفاهم هؤلاء الفقهاء وتناظرهم وتبادلهم الرأي في أكثر من موطن ، وكل هذا كان واقعاً وهو مدون في كتب الفقه والتفسير والتاريخ وغيرها ، وهو يشهد شهادة قاطعة أن هؤلاء الفقهاء عرفوا هذه الأصول ، واجتهدوا على أساسها ، واختلفوا في فهم نصوصها ، أو أساليب إعمالها ، لكنهم لم يغفلوا عنها ولم يجهلوا وجودها .

* * *

إن الجديد في بحوث كولسون حول السنة النبوية ، قليل جداً يتمثل في إقراره أن بعض أحاديث الأحكام المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أنه قالها في مناسبات تشريعية معينة باعتباره المفسر الأول للقرآن ، وبحكم سلطته السياسية والتشريعية في المدينة التي اضطرت له لتناول المشكلات التي واجهها المجتمع . وفيما يرتبه على ذلك من أن « مادة أحاديث كثيرة - وبخاصة تلك التي تتناول مشكلات يتكرر ظهورها وتثيرها التشريعات القرآنية - قد تعبر حقيقة - في أقل تقدير - عما يقترب من حكم النبي الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر ، ولئن كانت هذه المقدمة الواقعية مقبولة فإنها ستقدم أساساً معقولاً للنظر التاريخي المتمثل في وجوب قبول كل حكم منسوب للنبي بصفة مبدئية على الأساس المقترح إلا إذا أمكن تقديم سبب ما يوجب إعتباره منحولاً » ^(٤٧) ولا تبدو الجدة في هذه الآراء إلا إذا قورنت بآراء السابقين لكولسون من كبار المستشرقين الذين عبّر شاخت عن موقفهم حين قرر أنه « لا صحة لأي حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم وأن أقدم ما بين أيدينا من أحاديث الأحكام لا يرجع إلا إلى سنة ١٠٠ هجرية ليس إلا » ^(٤٨) .

وقيمة هذه الآراء - الجديدة - عند كولسون حول نسبة السنة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تفتح للمستشرقين وتلاميذهم - والأجيال القادمة منهم - باب البحث فيما صحت نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وما لم تصح نسبته إليه ، وعندما تبدأ المدرسة الاستشراقية في ولوج هذا الباب فلن تجد منهاجاً لتحقيق نسبة السنة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أوثق ولا أدق من منهج علماء الحديث المسلمين ^(٤٩) وعندئذ لن يجرؤ الباحثون الغربيون على التسليم بما يقوله كولسون من أن « القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة على ظهورها » ^(٥٠) وسوف يتأكد

بسلوك هذا السبيل في البحث أنه لا صحة للمزاعم القائلة بانتحال الأسانيد تأكيداً لمواقف فقهية أو آراء فردية وتأييداً لها ، تلك المزاعم التي لم يستطع كولسون على الرغم من تسليمه بصحة صدور سنن تشريعية كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، التخلص من ترديدها وتكرارها .

وهكذا نتبين أن منهج كولسون في التسليم المبدئي بصحة صدور أحاديث تشريعية - أو أحاديث أحكام - عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس إلا خطوة واحدة متقدمة عن منهج سابقه من المستشرقين ، وهو مع ذلك لم يتخلص من تأثير آرائهم في الحكم جزافاً بتلقيق الأسانيد ووضعها لتأييد الآراء الفقهية ، ولا زال العلم المحايد في انتظار منهج صحيح يتخذه الاستشراق للنظر في السند والمتن معاً على نحو ما فعل منذ قرون علماء مصطلح الحديث ، عندئذ تتجرد بحوث المستشرقين في السنة من المجازفات غير المقبولة ، وتتخلص من النتائج التي لا يدل على صحتها دليل .

* * *

٧ - كولسون والنظام الجنائي الإسلامي :

استعرضنا في الصفحات السابقة آراء كولسون في المصدرين الأساسيين للنظام القانوني الإسلامي : القرآن والسنة ^(٥١) ، وبيننا ما شاب هذه الآراء من تناقض واضطراب في مواضع كثيرة ، وما تضمنته من مواقف تعتبر جديدة في عالم الاستشراق بوجه عام والدراسات المتصلة منه بالفقه والشرعية الإسلامية بوجه خاص .

وقد رأينا أن نأخذ مثلاً لآراء كولسون في التشريعات العملية الإسلامية رأيه في النظام الجنائي الإسلامي الذي ورد ميثوئاً في مواطن متفرقة من كتابه في تاريخ التشريع الإسلامي وكتابه عن التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي ، وهذا الاختيار يقوم على أسباب متعددة أهمها أن التهمة الظالمة الموجهة إلى النظام القانوني الإسلامي والتي مقتضاها تخلفه في جانب التشريع الجنائي ، لا تزال تتردد على السنة كثيرين من المثقفين وأقلامهم وقد ردها - دون تبصر - كولسون نفسه ، وأن عدم تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية في أكثر بلاد الإسلام قريباً من قرن من الزمان قد جعل كثيراً منها يكتنفه في - أذهان الباحثين والمؤلفين - غموض تجب إزالته بتجلية حقيقة هذا النظام للناس ، وأن التعقيبات التي جاد بها قلم المترجم الدكتور محمد أحمد سراج على كل موضع في كتاب كولسون كانت أشد ما تكون اختصاراً في المواضع الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي بحيث لا تكفي الإحالة إليها لتوضيح وجهة النظر الإسلامية كما كفت في غيرها من المواضع .

وخلص آراء كولسون فيما يتعلق بالنظام الجنائي الإسلامي هي أن الفقه الإسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود ، وأن جريمة القتل تعالج أحكامها على أنها من موضوعات القانون الخاص ، وجرائم الحدود يغلب عليها كونها واجبات لله على الناس ^(٥٢) وأن جريمة شرب الخمر لم تنشأ إلا بعد العصر النبوي ، أما في التشريع القرآني فقد عولجت مثل علاج الربا ثم تحول شرب الخمر إلى جريمة وبقي الربا عقداً فاسداً ^(٥٣) وأن القواعد الخاصة بالقصاص هي قواعد خلقية وإن كان لها مضمون قانوني واضح ^(٥٤) وأن الإثبات في المجال الجنائي كان يمكن أن يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلاً بالكشف عن الجاني ، وأن الحاكم حر في غير مجال الحدود تماماً في تحديد التصرف الذي يمثل جريمة ووضع العقوبة لكل حالة على حدة ، ومع ذلك فجمهور الفقهاء يرون أن عقوبة التعزير يجب أن تنحصر في السجن أو الجلد ، ومع أن التعزير يرمي إلى المنع من أي تصرف يخل باستقرار نظام الدولة فإن الحاكم كان يفرض أحياناً هذه العقوبة في قضايا ذات طابع مدني بحت ، فقد كان يقضي بتعزير المعتدي بالقتل أو الجرح إذا عفا عنه المجني عليه أو وليه ^(٥٥) .

ونعالج فيما يلي كلا من هذه القضايا على حدة تحديداً لموضوعات البحث وتنظيماً لها ، مع تنبهنا إلى أن طبيعة الدراسة الحالية لا تحتمل التفصيل التام لأي من موضوعات هذه القضايا ، ولا الإحاطة الكاملة بدقائقها ، وموضع ذلك هو الكتب المتخصصة في النظام الجنائي الإسلامي ^(٥٦) .

* * *

١/٧ : شمول النظام الجنائي الإسلامي :

إن الأستاذ كولسون يذهب إلى أن القانون الجنائي ، لم ينشأ في إطار الفقه الإسلامي باعتباره نظاماً متكاملًا إذ أن هذا الفقه قد اقتصر على معالجة جرائم الحدود دون غيرها وهي جرائم تتصل بواجبات لله (سبحانه وتعالى) على الأفراد .

وهذا الرأي موضع نظر ، ذلك أن النصوص الجنائية في المصدرين الأولين للفقه الإسلامي - بل للشرعة نفسها - القرآن والسنة قد عالجت أصول النظام الجنائي كافة . وكان هذا العلاج ، في اتساق مع طريقة القرآن والسنة في التشريع ، علاج الأصول والكليات ، لا علاج الفروع الجزئية ولا الفروض النظرية . ثم حوت أصول الشريعة الدلالة على قواعد التفسير التي اتبعت في استنباط الأحكام فأمدت النصوص بفيض غير منقطع من القدرة على تلبية الحاجات التشريعية للأمة في المجال الجنائي وفي غيره من المجالات ^(٥٧) .

ثم إن جرائم الحدود لا تغطي جانباً واحداً من جوانب النشاط الإنساني ، وإنما تغطي جوانب متعددة هي حفظ المال (بالعقاب على السرقة والحرابة) ، وحفظ الأعراض (بالعقاب على الزنا) ، وحفظ العقل (عند الجمهور الذين يرون شرب الخمر من جرائم الحدود) ، وحفظ الدين (بالعقاب على الردة) ، وحفظ الأمن في الطرق العامة (بالعقاب على الحرابة) وحماية السمعة (بالعقاب على القذف) ، وحماية الدولة (بالعقاب على البغي عند من يرون كف البغاة عقوبة وفعلهم جريمة من جرائم الحدود) (٥٨) .

وبكل هذه الجرائم ورد النص على الفعل المجرم فيها ، والعقوبة المقدرة له ، بل وطرق الإثبات في بعضها ، في القرآن الكريم والسنة ، ولم يكن للفقه من عمل إلا تحليل النصوص وتفسيرها والدلالة على أسلوب تطبيقها ونطاقه ومجالات أعمالها .

ثم إن القرآن والسنة خارج مجال جرائم الحدود قد عالجا موضوعات جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو بما دون القتل من جرح وضرب وما إليه وأتى القرآن الكريم في هذا المجال بمبادئ القصاص والدية ، وأكملت السنة تشريع القرآن بتفصيل كثير من الأحكام ، وقام الفقه بدوره بعد ذلك تحليلاً للنصوص وتأصيلاً لها .

والقرآن الكريم أرسى القاعدة الأصلية التي يقوم عليها نظام التعزير ، وهو الباب المفتوح لتلبية النظام الجنائي للحاجات التشريعية للأمة في كل زمان ومكان ، وبيّنت التطبيقات النبوية كيفية إعمال هذا النظام ، وكان المجال الفقهي الأرحب للاجتهاد في أحكام النظام الجنائي هو مجال التعزير .

فإذا كانت أصول هذه الأحكام جميعاً ثابتة في القرآن والسنة وكتب الفقه والتفسير حافلة ، بالتنبيه عليها وشرحها وتفصيل مجملها وتبيين أسرارها بالتنبيه ، فكيف يقال إن النظام الجنائي الإسلامي لم ينشأ باعتباره نظاماً متكاملًا ، وأنه مثل على تخلف النظام القانوني الإسلامي في مجال القانون العام ؟ (٥٩) لا شك أن هذه المقولة تمثل تجاهلاً واضحاً لأصول النظام الجنائي في القرآن والسنة ، ولجهود الفقهاء في المجال الجنائي على سواء .

أما كون جرائم الحدود يغلب عليها أنها واجبات على الناس لله سبحانه وتعالى - كما يظن الأستاذ كولسون - فهو غير صحيح كذلك ويبدو أنه أتى هنا من عبارة تتكرر في كتب الفقهاء مؤداها أن العقاب على هذه الجرائم يجب حقاً لله تعالى . وقد نص الفقهاء على معنى هذه العبارة وعلى ما يترتب عليها من آثار قانونية .

فمعنى كون العقاب على جرائم الحدود يجب حقاً لله تعالى أن المصلحة في توقيعه ترجع إلى مجموع الأمة (٦٠) والذي يترتب على ذلك من الناحية الموضوعية

هو عدم جواز العفو عن عقوبة هذه الجرائم أو إسقاطها ، ومن الناحية الإجرائية أن تحريك الدعوى الجنائية في هذه الجرائم يرجع إلى الدولة (ويعبر الفقهاء عن ذلك بقولهم إن استيفاء العقوبة فيه إلى الإمام) وليس للمجنى عليه في هذه الجرائم أن يتدخل في مرحلة الدعوى الجنائية لا بتحريكها ولا بالادعاء فيها ، وإنما تتولى ذلك السلطة المختصة في الدولة دون غيرها ^(١١) وهذا المعنى لا علاقة له بما فهمه الأستاذ كولسون من أن جرائم الحدود تمثل واجبات على الناس لله عز وجل .

* * *

٢/٧ : جرائم الاعتداء على النفس وقواعد القصاص في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس من شك في أن جريمة القتل هي أخطر الجرائم التي عرفت الإنسانية على الإطلاق ، ولذلك عرفت العقاب عليها جميع النظم القانونية منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، فلم يخل تنظيم لجماعة إنسانية من تجريم القتل وتحديد العقاب عليه .

وتعاقب الشريعة الإسلامية على القتل بالقصاص ، وهو قتل القاتل . وتقرر قواعدها وإجماع فقهاء القصاص أيضاً عقوبة أصلية لجرائم الاعتداء على الأشخاص التي لا تصل إلى درجة القتل : كالضرب والجرح .

وكلمة القصاص في أصل اشتقاقها اللغوي من الفعل (قَصَّ) تعني القطع واتباع الأثر ، والمساواة بين جانبي الشيء ، ومن هنا جاء استعمالها للدلالة على إنزال عقاب بالجاني مساو لجنايته ، فإن قتل قتل ، وإن جرح جرح . فهو في الحالتين يقتص منه .

وفي استعمال الفقه الإسلامي يغلب لفظ القود على القصاص فيما دون النفس أي العقوبة في جرائم الضرب والجرح .

وقد سبق أن قلنا في موضع آخر إن أهم ما يجب أن تصرف العناية إليه في صدد دراسة القصاص في الشريعة الإسلامية هو مدى اعتبار أفعال الاعتداء على الأشخاص بالقتل أو بالجرح جرائم بالمعنى الصحيح : أي أفعال ينتج عنها نشوء حق للدولة في العقاب الذي توقعه السلطات العامة فيها بقصد منع الجريمة المستقبلية ، أو إصلاح الجاني أو زجره . أو اعتبارها أفعالا ضارة بمفهوم الفعل الضار في القانون المدني ، وهو الفعل الذي ينشأ عنه للمضروع حق في التعويض المساوي لما لحقه من ضرر يلتزم بأدائه له مرتكب الفعل الضار أو المسئول عنه ^(١٢) .

وتبدو أهمية هذه المسألة إذا عرفنا أن الشريعة الإسلامية تجعل لارادة المجني

عليه - أو أوليائه - دوراً أساسياً في منع توقيع العقاب على الجاني ، وذلك بتقريرها جواز العفو عن القصاص من قبل المجني عليه - في جرائم الجرح والضرب - أو من قبل أوليائه - في جرائم القتل - مقابل مبلغ معين من المال يطلق عليه اصطلاحاً لفظ الدية .

* * *

١/٢/٧ : حق الدية في العقاب وإرادة المجني

عليه في جرائم القصاص :

العقاب بإرادة المجني عليه في نطاق القانون الجنائي أمر مخالف للأصل **ومنع** في الأفعال المعتبرة جرائم ، إذ الأصل فيها نشوء حق الدولة في العقاب بمجرد ارتكاب الجريمة ، سواء أضرى المجني عليه بنتيجتها أم لم يضر ، عفا عن الجاني أم لم يعف . وإذا كانت النظم الجنائية الحديثة تجعل لإرادة المجني عليه - أو من هو في حكم المجني عليه - دوراً معيناً في طلب توقيع العقاب أو منع تنفيذه في نطاق محدود ، وفي عدد معين من الجرائم - فانها تراعي في ذلك اعتبارات خاصة تملي على المشرع الخروج عن الأصل المقرر من وجوب استيفاء الدولة دائماً لحقها في العقاب .

أما الفعل الضار - أو الخطأ المدني - فإن المرجع فيه إلى إرادة المضرور : إن شاء طالب بتعويض عن الضرر الذي أصابه ، وإن شاء ترك استيفاء حقه في التعويض . ولا معقب عليه في ذلك من سلطات الدولة ، وليس لها التدخل فيما أراد من استيفاء حقه أو النزول عنه .

فإلى أي من نوعي السلوك - الجريمة أو الفعل الضار - تنتمي أفعال الاعتداء على الحياة بالقتل أو الاعتداء على الأشخاص بالجرح أو الضرب ؟

إن الأثر المترتب على جرائم الاعتداء على الأشخاص في الشريعة الإسلامية قد يكون صدور الحكم بالقصاص ، أو بدفع الدية إلى المجني عليه أو أوليائه . والقصاص بدوره ينقسم إلى قصاص في النفس (قتل القاتل) وقصاص فيما دون النفس (إحداث جرح أو ألم بالجاني مساو لما أحدثه بالمجني عليه) أما الدية فهي مبلغ معين من المال يدفع إلى أولياء القتيل مقابل نزولهم عن الحق في القصاص . أو يدفع للمجني عليه مقابل نزوله عن الحق في القصاص لما أصابه من اعتداء .

كل ذلك في القتل والجرح العمديين ، أما القتل الخطأ والإصابة الخطأ فجزاؤهما في الشريعة الإسلامية الدية والكفارة والدية واحدة في النوعين من القتل من حيث قدرها ، ومن حيث القواعد الشرعية والفقهية التي تحكمها بصفة عامة .

وقد أورد القرآن الكريم النص على القتل العمد ، وعلى عقوبة القتل الخطأ . فيقول الله عز وجل في شأن عقوبة القتل العمد : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون) [سورة البقرة : ١٧٨ - ١٧٩] .

ويقول الله تعالى في شأن القتل خطأ : (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان الله عليمًا حكيمًا) [سورة النساء : ٩٢] .

وقد جمع الفقهاء بين هذين النصين ليخلصوا إلى أنه لا قصاص في القتل خطأ ، وإنما تجب فيه الدية والكفارة . أما القتل العمد فإنه ينشأ عنه حق في القصاص ، وهو يعني هنا قتل القاتل . أو بتعبير آخر توقيع عقوبة الإعدام - قصاصا - على مرتكب جريمة القتل

ولا تجب الدية في القتل العمد إلا في حالة واحدة هي حالة نزول أولياء المجني عليه عن حقهم في طلب اقتضاء القصاص مقابل حصولهم على الدية . وفي القتل الخطأ تجب الدية والكفارة على النحو الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى : (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ... الآية) [سورة النساء : ٩٢] .

ولم تحدد نصوص القرآن الكريم مقدار الدية ، وإنما تكفلت بذلك السنة النبوية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل : منها أربعون في بطونها أولادها » ^(٦٣) .

وفي حديث آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى أهل اليمن « في النفس الدية مائة من الإبل » ^(٦٤) وهذا النص يحدد دية القتل العمد إذا رضي الأولياء بالعفو عن القصاص وقبلوا الدية .

وإذا كان الأصل في الدية تقديرها بمائة من الإبل ، فإن الأرجح آراء الفقهاء جواز أدائها بمبلغ من المال يساوي قيمة هذا العدد من الإبل ، أو بأية سلعة يتعامل بها الناس في مجتمع معين .

وفي الاعتداء على النفس بما دون القتل تجب الدية كاملة في بعض أعضاء الجسد كالعينين والشفيتين والأنف ، ويجب مقدار محدد منها في أعضاء أخرى ، إما استناداً إلى نص الخطاب الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل اليمن حين بعث إليهم عمرو بن حزم وإما بالاجتهاد إذا لم يكن ثمة نص مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٦٥) .

* * *

٢/٢/٧ : الاعتداء على الأشخاص ليس مجرد خطأ مدني :

وقد سبق الأستاذ كولسون آخرون من المستشرقين في الذهاب إلى أن النظرة إلى كيفية معالجة القصاص والدية وأحكامهما في كتب الفقه الإسلامي توحى بأن القتل يعالج في نظر هذا الفقه باعتباره عملاً ضاراً ، أو خطأ مدنياً Tort أكثر مما يعالج باعتباره جريمة أو فعلاً مستوجباً للعقاب Crime ^(٦٦) .

والتمييز بين الجريمة والفعل الضار يبدو - بصفة أساسية - في الهدف الذي يرمي إليه اتخاذ الإجراءات القضائية : فكلما كان الهدف من الإجراءات القضائية تعويض من أصابه الضرر نتيجة خطأ ارتكبه آخر كنا بصدد مسؤولية مدنية عن الفعل الضار ، وكلما كنا بصدد إجراء قضائي يرمي إلى أن تقتضي الدولة حقها في العقاب ، من شخص خالف القانون دون نظر إلى من أصابه الفعل المخالف للقانون بالضرر - كنا بصدد فعل يعده القانون جريمة والمسئولية عنه مسئولية جنائية .

وليس من شأن للمجني عليه بتنفيذ الحكم الصادر بالعقوبة في حالة المسئولية الجنائية ، وهو لا يفيد منه فائدة مادية . على حين يتم لمصلحته تنفيذ الحكم الصادر بالتعويض في حالة المسئولية المدنية ، فيفيد من ذلك إصلاحاً للضرر الذي ألحقه به الخطأ المدني .

وقد يتضمن الحكم الجنائي الحكم بتعويض مدني للمجني عليه في الجريمة ، ومع ذلك فإنه يتعين أن نميز بين التعويض المدني هنا ، والتعويض المدني في حالة الفعل الضار : فالتعويض المدني الذي يقضى به لمن أصابته الجريمة بضرر ما يقضى به دائماً بالاضافة إلى العقوبة الجنائية ، ولا يجوز في حالة الضرر الناشئ عن الجريمة أن يكون هدف الإجراءات القضائية هو تعويض المجني عليه فحسب ، وإنما يكون ذلك في حالة المسئولية المدنية عن الفعل الضار .

فإذا نظرنا إلى أحكام القصاص والدية - على ضوء ما تقدم - فإننا نجد أن المجني عليه في جرائم القصاص والدية - أو أوليائه في حالة القتل - تثبت له ثلاثة

حقوق : أن يطلب توقيع القصاص على الجاني ، أو أن ينزل عن الحق في طلب توقيع القصاص ويطلب الدية ، أو أن يعفو عن القصاص والدية (إذا صح أن نسمى هذا الأخير حقاً بالمعنى الفني) .

وفيما يتعلق بالحق في طلب القصاص يذهب الرأي السائد في الفقه الإسلامي إلى أن ذلك لأولياء المجني عليه في جريمة القتل ، وللمجني عليه نفسه في جرائم الجرح . وأن المجني عليه - أو وليه - إذا كان قادراً على استيفاء القصاص بلا حيف فلا يجوز أن يحال بينه وبين ذلك .

ويستند هذا الرأي إلى تفسير قوله تعالى : (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً) [سورة الإسراء : ٢٢] ففسر جمهور الفقهاء كلمة « السلطان » التي وردت في نص هذه الآية الكريمة على أنها تعني حق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص . ولا شك أن هذا التفسير يجعل نظام القصاص أقرب إلى نظام الانتقام الفردي والعقوبة الخاصة التي عرفت الشرائع القديمة ، منه إلى نظام الجريمة والعقوبة الذي أقرته الشريعة الإسلامية والمستقر في النظم الجنائية المعاصرة .

ولكن هذا التفسير المشار إليه ليس هو التفسير الوحيد ، فضلاً عن أنه ليس - في نظرنا - التفسير السديد : فقد ذهب القرطبي والرازي إلى أن السلطان المشار إليه في هذه الآية هو حق « طلب » تنفيذ القصاص ، وليس حق تنفيذ القصاص ، ورأوا أن تنفيذ القصاص من سلطة الحاكم أو القاضي وليس من سلطة المجني عليه أو وليه ^(٦٧) .

بل لقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى : « فلا يسرف في القتل » موجه إلى ولي المقتول ليمتنعه من قتل القاتل الذي هو من اختصاص الحاكم ^(٦٨) .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأمر بالقصاص موجه إلى الأمة كلها : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ...) وأن الواجبات في النظام القانوني الإسلامي : منها الفردي الذي يمكن كل إنسان وحده أن يقوم به كفروض العبادات وما إليها ، ومنها الجماعي الذي يجب أن يقوم به ممثلون عن الجماعة كتطبيق العقوبات وحماية الثغور ، وأن القصاص من هذا القسم ^(٦٩) ، يتبين لنا أن القول بحق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص بنفسه قول غير صحيح . وأخذنا بما قدمنا فإن الباحثين المعاصرين يؤيدون القول بأن تنفيذ أحكام القصاص إنما هو من شأن السلطة المختصة بتنفيذ الأحكام الجنائية بوجه عام : فشأن القصاص ، شأن العقوبات الأخرى يصدر بها حكم القضاء ، ثم تتولى سلطات التنفيذ تنفيذها ^(٧٠) .

وفيما يتعلق بحق المجني عليه أو وليه في النزول عن القصاص مقابل حصولهم على الدية من الجاني ، فإنه هنا تبدو فكرة التعويض المدني بصورة واضحة : ذلك أن الدية - في حقيقتها - تعويض يدفعه الجاني إلى المجني عليه أو أوليائه مقابل ما نتج عن إعتدائه من ضرر . وليس أدل على صحة ذلك من جواز الاتفاق على الدية خارج مجلس القضاء ، وعلى مبلغ من المال أكبر من المبلغ المقرر أصلاً دية للنفس أو للجرح .

أما فيما يتعلق بحق المجني عليه - أو أوليائه - في العفو عن القصاص بغير مقابل - دون طلب الدية - فإن الفعل هنا - الاعتداء على النفس أو الجسم - يبدو كأنه ذو طبيعة مدنية بحتة ، إذ يقرر الرأي الغالب في الفقه الإسلامي أنه لا يجوز توقيع عقوبة ما على الجاني في هذه الحالة ، غير أن مذهب الإمام مالك يجيز توقيع عقوبة تعزيرية على الجاني جزاء تعديه ، وليس ذلك في حالة العفو فقط ، بل في كل حالة امتنع فيها القصاص ، وعندنا أن هذا هو الرأي الجدير بالتأييد لاتفاقه مع طبيعة الاعتداء باعتباره جريمة توجب عقاب مرتكبها ، وباعتبار عفو المجني عليه أو وليه عن الجاني لا ينصرف إلا إلى ما يعود نفعه إليه من التعويض (الدية) ، أما العقوبة فلا يؤثر العفو فيها (من حيث المبدأ) وإن أثر العفو في إبدالها من حيث نوعها ، فتوقع عقوبة تعزيرية بدلاً من عقوبة القصاص .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن أحكام القصاص والدية في الفقه الجنائي الإسلامي أحكام ذات طبيعة مزدوجة ، تبدو في بعض أجزائها فكرة المسؤولية الجنائية البحتة ، ويظهر القصاص كعقوبة واجبة جزاء لجريمة مرتكبة . وتبدو في بعضها الآخر فكرة المسؤولية المدنية بما تستوجب من تعويض المضرور عن الضرر الذي ألحقه به خطأ الغير أو فعله الضار . وليس صحيحاً - في نظرنا - الرأي الذي يذهب إلى اعتبار الدية عقوبة في كل حالة - بالإضافة إلى كونها تعويضاً للمجني عليه - تأسيساً على تحديدها بنصوص الشريعة ، لأن من المتفق عليه أن المجني عليه أو أوليائه يمكنهم التصالح مع الجاني بغير تقاض ، ولوبعد رفع الدعوى ، على أكثر من الدية أو أقل منها - كما قدمنا - ولأن العقوبة المالية - الغرامة أو المصادرة - تعود المصلحة في توقيعها إلى الدولة التي يؤول إليها المال المحكوم به على سبيل الغرامة أو المصادرة وذلك غير قائم في خصوص الدية .

* * *

٣/٢/٧ : التشريعات الحديثة وتعويض المجني

عليهم في جرائم الأشخاص :

والجدير بالذكر أن بعض النظم الجنائية المعاصرة قد أخذت نحو الاتجاه إلى تقرير تعويض للمصابين في جرائم الأشخاص ، ولأسر المجني

ومن

عليهم في جرائم القتل . ويعتد هذا التطور أحدث ما قرره النظم الجنائية المعاصرة في شأن معالجة جرائم الاعتداء على الأشخاص^(٧١) .

وقد أنشئ في إنجلترا مجلس لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف منذ سنة ١٩٦١ م ، ويدفع المجلس تعويضات محددة إلى المجني عليهم في هذه الجرائم بناء على طلب يقدمه المجني عليه . والمجلس مكون من ثمانية من القانونيين ذوي الخبرة في تقدير التعويض . وتتولى الدولة دفع التعويضات التي يقررها المجلس . وقد أنشأت هذا المجلس وزارة الداخلية في إنجلترا في يونيو ١٩٦١ م .

وفي سنة ١٩٦٤ م أصدرت حكومة نيوزيلندا قانوناً لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف ، وصدرت قوانين مماثلة في عدد من الولايات المتحدة الأمريكية^(٧٢) .

وهكذا فإن ما بدا غريباً من مسلك الشريعة الإسلامية لبعض الباحثين الغربيين أصبح الآن هو مقصد المشرعين الغربيين أنفسهم ، بل أصبح - بصورة فيها بعض الاختلاف - مقررأ في النظم الجنائية الغربية ذاتها ، فهل يقولون إن هذه القوانين أصبحت تعالج جرائم الاعتداء على الأشخاص باعتبارها خطأ مدنياً ؟ وهل يصح قول قائل عن عقوبات جرائم العنف إنها توقع في قضايا ذات طابع مدني بحت ، كما يقول كولسون عن عقوبة التعزير في حالة العفو عن القصاص ؟

وبهذا البيان الموجز كل الايجاز يتبين للقارئ أن الاستاذ كولسون قد وقع في خطأ حين قرر أن جريمة القتل تعدّ من قبيل الخطأ المدني ، وأنها تعالج في إطار القواعد المدنية ، وحين قرر أيضاً أن قواعد القصاص قواعد ذات مضمون خلقي ، فالمضمون القانوني واضح كل الوضوح فيما أوجزناه آنفاً .

* * *

٣/٧ : جريمة شرب الخمر وعقوبتها في القرآن والسنة :

القرآن الخمر - كما قدمنا - تحريماً قاطعاً . ولكن هذا التحريم لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما ذكرت الخمر أول ما ذكرت في القرآن في سورة مكية مفرقاً بينها وبين الطيب من الرزق ، فقال الله تعالى : (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لِّقوم يعقلون) [سورة النحل : ٦٧] ، والسكر الخمر ، وفي النص إلماح إلى الفرق بين الخمر وبين الرزق الحسن وإلى أنها ليست رزقاً حسناً . وفي ذلك توطئة لما نزل بعد هذه الآية من الآيات ، تدرجاً في طريق التشريع حتى وصلت إلى النص القاطع فيه . فقد تلت هذه الآية ، آية سورة البقرة وفيها

يقول الله تعالى : (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) [سورة البقرة : ٢١٩] ، ثم أعقب هذه الآية قول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) [سورة النساء : ٤٣] فتأول قوم هاتين الآيتين ، وتركها بعضهم في حالة الصلاة ، وأقلع عنها آخرون لغلبة الضرر فيها على النفع . ولما هدأت نفوس القوم ، واطمأنت قلوبهم بالإيمان ، ومهد الطريق بهذه الآيات الثلاث للحكم الأخير ، حتى روي أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول في دعائه : « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا » . نزل قول الله تعالى : (فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) [سورة المائدة : ٩٠-٩١] فكان جواب الصحابة رضي الله عنهم : انتهينا يا رب ، انتهينا يا رب . وكان أحدهم تبلغه الآية وقد شرب نصف كأس بيده فيريق النصف الآخر امتثالاً لأمر الله عز وجل .

فهذه هي الآيات الأربع في القرآن الكريم ، عن شرب الخمر ، وواضح من نصوصها أنها ليس فيها أية إشارة - فضلا عن تقرير أو تقدير للعقوبة الدنيوية - على شرب الخمر .

وقد تظاهرت على التحريم ، مع هذه الآيات القرآنية ، أحاديث نبوية شريفة ، وفي بعض هذه الأحاديث جاء ذكر توقيع رسول الله صلى الله عليه وسلم عقوبة على شارب الخمر ، وجاء في بعضها الآخر أمره بهذه العقوبة .

فيروى البخاري وأحمد وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر . فقال اضربه . قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه ، فلما انصرف قال بعض القوم أخزأك الله . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقولوا هكذا ، لا تعينوا عليه الشيطان^(٧٣) ، فالرسول صلى الله عليه وسلم هنا ينهى عن لوم شارب الخمر بعد توقيع العقوبة عليه وعن الدعاء عليه بالخزي لئلا يشعر باحتقار المجتمع المسلم له فيتمادى من ثم - باغواء الشيطان - في عصيان الله ورسوله .

وفي رواية أخرى صحيحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه بعد أن ضربوا شارب الخمر (يكتوه) . ويبدو - والله أعلم - أن هذه الحادثة غير الحادثة الأولى ، وأن اختلاف الحكم جاء نتيجة اختلاف أحوال الجناة ، وما يُحتاج إلى ردع كل جان به من أنواع العقاب . وفي حديث آخر عن أبي داود أن رسول الله حثا في وجه شارب الخمر - بعد ضربه - التراب^(٧٤) .

وحثو التراب - على سبيل العقوبة - إنما جاء في هذه الحالة - فيما يبدو - من باب اختلاف العقوبة باختلاف أحوال الجناة . وكذلك سار الحال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم . يأمر بضرب شارب الخمر . فيضرب بما حضر من نعال ، وثياب ، وجريد ، وبأيدي الحاضرين . وطورا يحثو في وجه شارب الخمر التراب ، وطورا يأمر بتبكيته .

ومن هذه النصوص يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه هو أول من عاقب على شرب الخمر ، وأن اعتبار هذا الفعل جريمة لم يكن تطورا قد حدث في عصر متأخر كما يعتقد الأستاذ كولسون .

ونضيف إلى ذلك هنا ، أنه في كل الأمور التي نص القرآن على تحريمها يجوز فرض عقوبة تعزيرية وتوقيعية متى رأت السلطات المختصة في الدولة ملاءمة فرض مثل هذه العقوبة . ولا يقال إن في هذا مخالفة للتشريع الإسلامي الذي نص مصدره الأول - القرآن - على التحريم فقط . ذلك أن الفارق المعروف في النظم القانونية الوضعية بين التجريم والتحريم غير معروف في الشريعة الإسلامية . فالتحريم في القوانين الوضعية أمر ديني أو هو حكم ديني ، لا علاقة له بالتكليف القانوني للفعل ومدى اعتباره جريمة أو فعلا مباحا . وحين يتفق حكم الدين وحكم القانون ، أي حين يجرم القانون فعلا حرمه الدين ، فإن العقاب عليه ، والأمر بالكف عنه لا يأتيان نتيجة لحكم الدين فيه . وإنما ينفذان باعتبارهما حكم القانون . وقد يكون هذا الاتفاق من قبيل التوافق الذي تولده المصادفة البحتة . وقد يكون - في بعض الحالات - نتيجة تأثر القانون بالدين واستمداده بعض أحكامه من مصدر ديني .

أما في ظل الشريعة الإسلامية ، فإن كل فعل أو ترك محرم يعتبر جريمة لمجرد هذا التحريم . فإن اقترن التحريم بتحديد عقوبة لهذا الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من جرائم الحدود التي قدرها الشارع . وإن أغفل تحديد العقوبة على الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من الجرائم التعزيرية التي تعرف عقوباتها بأنها عقوبات غير مقدرة لكل معصية ليس فيها حد مقدر ولا كفارة ولا حق لمخلوق على نحو ما قدمنا في صدر هذه الدراسة .

وهكذا فقد جانب التوفيق الأستاذ كولسون فيما قرره بشأن شرب الخمر ، كما جانبه في شأن أحكام القتل والقصاص .

* * *

٤/٧ : طبيعة قواعد الإثبات الجنائي في النظام القانوني الإسلامي :

الوقت الذي يقرر فيه الأستاذ كولسون ما نقلناه عنه آنفاً من أن الإثبات في المجال الجنائي كان يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلاً بالكشف عن الجاني ، فإننا نجده يقرر في موضع آخر أن قواعد الإثبات في النظام القانوني بوجه عام قد اتسمت بأنها تهدف إلى إثبات صحة الإدعاءات في صورها المختلفة بدرجة كبيرة من اليقين ^(٧٣) .

وطرق الإثبات في النظام القانوني الإسلامي واحدة في المواد الجنائية وغير الجنائية أهمها الشهادة والقرار وعلم القاضي (على خلاف فيه) والقرائن بأنواعها المختلفة .

والوسيلة المقررة لإثبات معظم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي هي شهادة شاهدين عدلين . وفي جرائم الحدود تطبق هذه القاعدة في إثبات جرائم القذف والحرابة والسرقه ، ويشترط لإثبات الزنا بالشهادة أن يشهد عليه أربعة رجال عدول ، ويشترط ثبوت جرائم التعزير الخطيرة بشهادة رجلين كذلك . وبشهادة رجلين عدلين يثبت حق القصاص في النفس (جريمة القتل) وفيما دون النفس (جريمة الجرح أو الضرب) . هذا هو الموقف الفقهي بوجه عام .

وقد اهتم الفقهاء في شأن الشهادة بالبحث في شروطها ونصابها وتحملها وأدائها ، ومتى تقبل ، ومتى ترد . على أن أهم البحوث المتعلقة بالشهادة - في نظرنا - هو بحث اشتراط العدالة في الشهود . إذ لا يقبل في النظام القضائي الإسلامي إلا شهادة (العدل) . وترد شهادة من لم يثبت له هذا الوصف ، أو من ثبت له خلافه .

والأصل في اشتراط العدالة في الشهود هو قول الله تعالى : (وأشهدوا ذوي عدل منكم) [سورة الطلاق : ٢] . وقوله عز وجل : (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم) [سورة المائدة : ١٠٦] .

ويعدّ المسلم عدلاً - عند الأحناف والمالكية والشافعية - إذا عرف عنه إتيان المأمورات واجتناب المنهيات ، وبضيف الحنابلة وبعض الشافعية إلى ذلك ما يسمونه « استعمال المروءة » وهو تجنب كل سلوك يخل باحترام الإنسان ووقاره وتقدير الناس له . ونازع في هذا الشرط جمهور الفقهاء ورده بشدته المعروفة ابن حزم في المحلى ^(٧٤) .

وإن القرآن الكريم كما اشترط العدالة في الشهود ، وصفهم في آية أخرى بأنهم المرضىون لدى المؤمنين دون أن يشترط فيهم العدالة . وذلك في قوله تعالى : (فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) [سورة البقرة : ٢٨٢] ، والجمع بين الآيات يقتضي أن نقول : إن الشاهد العدل هو من ارتضيت شهادته وفق الأعراف والعادات السائدة في المكان والزمان الذي تتم فيه الشهادة .

ولا شك أن هناك أموراً أساسية لا يقبلها المجتمع المسلم ، ولا يرتضي شهادة من يفعلها أياً ما كانت ظروف الواقع والزمان والمكان وهناك من الشروط التي اشترطها الفقهاء لثبوت عدالة الشاهد ما قد يختلف النظر إليه باختلاف الزمان والمكان أو العرف السائد فيهما ولعل قول الله تعالى : (ممن ترضون من الشهداء) يشير إلى هذه المعاني . فالفقهاء - في بعض المذاهب - مثلاً يشترطون لقبول الشهادة ألا يكون الشاهد ممن يأكل في الطريق العام ، ولا ممن يسير عاري الرأس ، ومثل ذلك مما تختلف فيه عادات الناس وأعرافهم ، ومن ثم تحكم فيه قاعدة «الرضا بالشهادة» . ويمكننا لذلك أن نقول : إنه فيما عدا ماورد فيه نص خاص برّد الشهادة فإن العدل من المسلمين هو من قبل جمهور المسلمين في مجتمعه شهادته .

وإذا شهد لدى القاضي بإثبات شيء أو نفيه شاهدان عدلان كان على القاضي - بحسب الأصل - أن يحكم بما شهدا به . وسواء في ذلك أن يكون المشهود عليه عقوبة وجبت لارتكاب جريمة من جرائم الحدود أو التعزير أو القصاص ، يكون حقاً ثبت لشخص من الأشخاص . اللهم إلا أن يكون المشهود عليه هوجريمة الزنا ، فعندئذ لا يثبت الفعل المجرّم - وفق الرأي السائد - إلا بشهادة أربعة شهود عدول . وذلك تضيقاً من الشارع سبحانه لنطاق إثبات هذه الجريمة ومبالغة في الاحتياط في هذا الإثبات للأسباب المبينة في موضعها من كتب الفقه وكتب أحكام القضاء .

وليس هنا موضع تفصيل باقي أحكام الشهادة وأحكام الاقرار وأحكام القضاء بناء على علم القاضي والحكم بالقرائن ، فإن ذلك يخرج بنا من نطاق البحث ، ولكن الناظر المحقق في مواضع هذه البحوث من كتب الفقه الإسلامي يتبين بيقين أن القاضي أو الحاكم ليس مطلق اليد في اختيار وسيلة الإثبات التي يريد ، وإنما عليه أن يتثبت من نسبة الجريمة إلى المتهم بارتكابها بالطرق المشروعة لهذا التثبت ، ولا يجوز له أن يقضي بالإدانة ما لم تثبت نسبة الجريمة إلى المتهم ، ولا يجوز له متى ثبتت هذه النسبة أن يقضي بالبراءة ، فقواعد الإثبات الجنائي الإسلامية كما ترمي إلى إثبات براءة البريء ترمي في الوقت نفسه إلى إثبات إدانة المجرم ، ولا فرق بين الموقفين إذ المطلوب فيهما هو الحق الذي تثبته الأدلة لا سواء . وإذ البينة (وهو المصطلح

الفقهي لدليل الإثبات) اسم لما يبين الحق ويظهره ، فإذا تبين الحق وظهر للقاضي لم يكن له إلا أن يقضى به .

وهكذا لا نستطيع أن نقبل مقولة الأستاذ كولسون إن الحاكم يتخذ في المواد الجنائية أية طريقة يراها من طرق الإثبات ، فالصحيح شرعاً أنه يقضي بما تثبته البينات التي أجازها الشرع ، لا بما يشاء هو أن يقضي به .

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي :

أولاهما قضية مدى التزام النظام الجنائي الإسلامي بقاعدة أنه لا جريمة ولا عقوبة بغير نص، وثانيتهما قضية مدى حرية السلطة المختصة في الدولة في إنشاء الجرائم التعزيرية وتحديد العقوبة المناسبة لها .

ونناقش فيما يلي كل واحدة من هاتين القضيتين :

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس في نصوص القرآن أو السنة نص واضح الدلالة على العمل بهذه القاعدة في مجال التشريع الجنائي . وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نص بعينه يفيد الأخذ بهذه القاعدة في التشريع الجنائي الإسلامي . ومع ذلك فإن استنتاج القاعدة من بعض نصوص القرآن والسنة ، ومن بعض القواعد الأصولية ، استنتاجاً سائفاً ، أمر غير عسير .

فأما آيات القرآن الكريم فمناها قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [سورة الإسراء : ١٥] وقوله تعالى (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا) [سورة القصص : ٥٩] وقوله تعالى : (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) [سورة الأنفال : ٣٨] وقوله تعالى بعد تحريم بعض صور السلوك (إلا ما قد سلف) [سورة النساء : ٢٢ - ٢٣] ، وقوله تعالى : (عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه) [سورة المائدة : ٩٥] .

وأما أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تقرر تطبيقات لهذه القاعدة

فمنها قوله في حجة الوداع (ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبداً به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبد المطلب) وهذا الحديث النبوي ، مع الآيات القرآنية التي قدمنا بعضها تفيد بمجموعها أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو أن استحقاق العقاب متوقف على سبق الانذار به . وأن من يرتكب فعلاً ما أو يسلك سلوكاً ما لا يعاقب على هذا الفعل أو السلوك إلا إذا كان قد سبقه نص تشريعي يوجب ذلك العقاب .

ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء القاعدتين الأصوليتين اللتين تفيدان مضمون قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة بغير نص) : قاعدة أنه لا تكليف قبل ورود الشرع . وقاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة وتطبيق هاتين القاعدتين في مجال الفقه الجنائي يعني حظر العقاب على صور السلوك التي لم يرد نص بتجريمها . وقصر العقاب على صور السلوك المجرّمة على حالات ارتكابها التي تقع بعد ورود النص القاضي بالتجريم .

ولا شك في أن جرائم الحدود والقصاص قد تقررت كلها في التشريع الجنائي بنصوص خاصة بكل جريمة ، ومحددة للعقاب عليها في القرآن والسنة .

أما جرائم التعزير (وهي المعاصي التي لا حد فيها ولا كفارة) فإن الأصل فيها أن ينص على الجريمة دون العقوبة ، التي يترك أمرها للسلطة المختصة في الدولة تفرضها إن كانت هي السلطة التشريعية ، وتوقعها إن كانت السلطة القضائية ، في إطار العقوبات المسموح بتوقيعها في الشريعة الإسلامية .

ومن هنا يتبين أن تطبيق قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص يتم في الفقه الجنائي الإسلامي في أحد إطارين : إطار ثابت في جرائم الحدود والقصاص ، حيث يأتي النص محدداً للفعل المجرّم وللعقوبة المقررة له . وإطار مرن في جرائم التعزير حيث تبين النصوص الأفعال التي تعتبر - أو يمكن أن تعتبر - جرائم تعزيرية وتترك تحديد العقاب فيها للسلطة المختصة بذلك في الدولة الإسلامية تراعى في تقريره وتوقيعه ظروف الزمان والمكان وشخص الجاني .

وإذا صح ذلك كله - وهو صحيح - فإنه يتبين مدى مجانية الصواب في الرأي القائل : إن قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص قاعدة لا تعرفها الشريعة الإسلامية ، وإن الحاكم حرّ في إطار التعزير في إنشاء الجرائم والعقوبات ، وذلك ما تزيده تفصيلاً الفقرة التالية .

* * *

٢/٥/٧ : سلطة التجريم في ظل نظام التعزير :

عَرَّفْنَا فيما سبق نظام التعزير بأنه نظام عقابي يوفر عقاباً لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة . سواء أكانت هذه المعصية اعتداء على حق لله تعالى - أي من الحقوق العامة - أم اعتداء على حق لأحد الأفراد . وبعض هذه المعاصي منصوص عليها في القرآن والسنة ، وعلى الرغم من أن هذه المعاصي المنصوص عليها غير مجموعة - وما كان لها أن تجمع - في مكان واحد من كتاب الله أو سنة نبيه فإن استقراءها وحصرها من نصوص آيات الأحكام وأحاديثها أمر غير عسير .

غير أنه حتى لو استقرت هذه المعاصي وجمعت ، ودونت في نصوص محددة ، كما طالب بعض الباحثين ، فإن ذلك غير كاف في حصر جميع الأفعال التي تعتبر معاصي لتعارضها مع مصلحة الجماعة أو لتضمنها اعتداء على مصلحة الأفراد ، خاصة وهذه المصالح متغيرة بتغير الزمان والمكان ، ومن المقرر في أصول الفقه وجوب تغيير الأحكام التي تبنى على مصالح معينة كلما تغيرت هذه المصالح .

والمصالح الأساسية التي تقرها الشريعة الإسلامية ، والتي لأجلها أنزلت الأحكام أصلاً ، متعلقة بالأمور الخمسة الآتية :

حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . ويعتبر ذلك هو الهدف النهائي للأحكام الشرعية كافة ، لذلك كان - برغم عدم ورود نص صريح مقرر له - محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مدارسهم الفقهية والفكرية .

والتكليف الأساسي الذي تدور حوله واجبات الحاكم المسلم ، والجماعة المسلمة ، والفرد المسلم ، هو حفظ هذه الأمور الخمسة ، ولذلك قرر الفقهاء لمن ولي أمر المسلمين سلطة العقاب على أي اعتداء على واحد أو أكثر منها ، بهدف توفير الحماية الكاملة لها . وقد يكون العقاب محدداً ، لفعل معين ، كما في حالات الجرائم التي تعرف بجرائم الحدود والقصاص فيقتصر دور الحاكم ، أو السلطة المختصة ، على توقيع العقاب . وقد يكون ثمة نص على تحريم الفعل دون تحديد عقوبة له - كما في جرائم التعزير التي هي معاصي لا حد فيها ولا كفارة - فيكون دور السلطة المختصة في العقاب عليها مقصوراً على تحديد العقاب وتوقيعه . وقد يكون - أخيراً لأفعال ضاراً بمصلحة الجماعة في صورة تعارضه مع حفظ أحد الأمور الخمسة المذكورة آنفاً ، فيقتضى ذلك من أولي الأمر تحديد الفعل المعاقب عليه - أي تجريمه - ثم تحديد عقوبته وتحديد إجراءات إنزال العقاب على فاعله ، والعقاب يحدد على أساس مبدأ الملاءمة بين الجريمة والعقوبة ، وعلى الحاكم - أي القاضي - أو السلطة المختصة في الدولة أن تجتهد -

إجرائيا وموضوعيا - في تحري ما هو أصلح للمسلمين ، وإلا كان التصرف بغير ذلك - كما يقول القرافي - فسوقاً ومخالفاً للاجماع (٧٥) .

ويجمع هذه الواجبات كلها أمر الله تعالى للمؤمنين : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ووصفه إياهم (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر) . وهذا الأمر والوصف في عموميه وشموله يوجب على السلطات في الجماعة المسلمة توجيه جهودها لتنفيذه . فليس الأمر أمر اجتهاد فحسب ، بل هو تنفيذ لأمر صريح في القرآن الكريم لا تبقى بغيره للأمة المسلمة صفتها هذه ، ولا يستحق - إن أهمله - حاكم مسلم مكان الولاية على المسلمين ، وتحت هذه القاعدة العامة ، تدخل أفعال الناس وتصرفاتهم ، فتصنف بحسبها ويقرر للمسيء عقابه وللمحسن ثوابه . والحاكم - أو سلطة الدولة - هي التي تقرر - في تشريعاتها - ما يباح أو ما لا يباح تطبيقاً لهذه القاعدة ، خارج نطاق النصوص المحددة لذلك في القرآن والسنة . وحين يقرر الحاكم عقوبة على فعل معين ، أي حين يمنع من إتيان أمر فيأتيه بعض الناس فيعاقبون ، فإنهم حينئذ يعاقبون باعتبارهم (جناة) أو (عصاة) . ولا يصح في حقهم القول بأن الحاكم « حرماً » في عقابهم .

وقد يبدو أن ثمة تعارضاً بين هذه السلطة التشريعية - التي يعطاها الحاكم أو سلطات الدولة المختصة - وبين القاعدة الإسلامية التي تقرر أن سلطة التحريم والإباحة من السلطات التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى وحده . وهذا غير صحيح . ذلك أنه لا القرآن ولا السنة تضمننا - وليس متصوراً فيهما أن يتضمننا - تشريعات تفصيلية تنظم كل نواحي الحياة الإنسانية في كل العصور والظروف .

وإنما اقتضت التشريعات القرآنية ، وتلك الواردة في السنة على التنظيم التفصيلي لمسائل قليلة لا يتغير حكمها بتغير الظروف والأزمنة ، وجاءت فيما عدا هذه الأحكام المحدودة بقواعد عامة ، وأصول كلية تبني عليها الأحكام التفصيلية الملازمة للأحوال والأزمان التي تعيش فيها الجماعات المسلمة . ولم يكن بد - والحال كذلك - من إعطاء المسلمين حق تقرير ما يشاءون خارج نطاق النصوص الواردة في القرآن والسنة بما يحفظ لهم مصالحهم في جوانبها المختلفة ، وبما لا يتعارض مع نصوص الشريعة العامة وقواعدها الكلية . وهذه التشريعات تكون في واقع الأمر مؤسسة على النصوص التي توجب على الجماعة تحقيق المعروف وكف المنكر ، والنصوص التي تقرر حق الاجتهاد .

وقد عرف الفقهاء هذا الحق للأمة - أو السلطة المختصة في الدولة - تحت عنوان « السياسة الشرعية » وفيها يقول ابن قيم الجوزية السياسة نوعان : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها . وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة . علمها من علمها ، وجهلها من جهلها . ويقول نقلاً عن ابن عقيل - أحد أعلام الحنابلة - إن العمل بالسياسة الشرعية هو الحزم ، ولا يخلو منه إمام ، فقال شافعي : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » . فقال ابن عقيل : « السياسة ما كان فعلاً يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد . وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى . فإن أردت بقولك (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح . وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع : فغلط وتغليب للصحابة » ويعقب ابن قيم الجوزية على كلام ابن عقيل فيقول : « وهذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب . فرط فيه طائفة فغلطوا الحدود . وضيعوا الحقوق . وجرعوا أهل الفجور على الفساد . وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد فلما رأى ولادة الأمور ذلك ، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً ، وفساداً عريضاً ، فتفاقم الأمر وتعدر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك » .

« وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله . وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه . فإن الله سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان : فثم شرع الله ودينه » (٧٦) .

وليس من معنى لهذه (السياسة الشرعية) التي أفاض في بيان جوازها ابن قيم الجوزية - وأقره على رأيه فقهاء المذاهب الأخرى - إلا جواز إصدار التشريعات اللازمة لتحقيق مصالح الأمة فيما لم يأت به نص كتاب ولا سنة . فإذا كانت هذه التشريعات في المجال الجنائي - تجريباً لأفعال وعقاباً عليها - فإنها تدخل في نطاق التعزير ، وتقرر على أساس مبادئه وقواعده العامة التي أرساها القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

* * *

وإن نظام التعزير كما يعرضه الفقه الجنائي الإسلامي ، هو أقوى هذا الأدلة على مرونة أحكام هذا الفقه في الناحية الجنائية ، وعلى قدرتها

على استيعاب مصالح الناس المتجددة ، وأوضاعهم الاجتماعية المتطورة . فبغير هذا النظام كانت أحكام الفقه الجنائي ستغدو بلا ريب قاصرة عن تحقيق المصالح الاجتماعية التي ترمي إليها السياسة الجنائية في هذا الفقه . وبعبارة أخرى فإن النصوص الواردة في القرآن والسنة تعاقب على عدد محدود جداً من الجرائم ، ومن غير المعقول أن يقوم نظام جنائي لا يتضمن إلا نصوصاً خاصة ببضع جرائم فحسب ويظن له النجاح ، بل يطلب له الاستمرار والخلود ، خصوصاً إذا عرفنا أنه من غير المعقول أن يوضع نظام جنائي - أو على العموم أي نظام متعلق بالحياة الاجتماعية في أي جانب من جوانبها - ويكون هذا النظام شاملاً للتفاصيل الدقيقة ، ثم يتوقع منه - أولاً - أن يبقى أبداً معمولاً به ، ومطبّقاً مهما اختلفت الأماكن أو الأزمان .

وقد عبر عن هذه الفكرة أحد كبار القضاة في إنجلترا فقال : « إن أحداً لا يمكنه أن يعلم مسبقاً كل الوسائل التي سوف يبتكرها الشر المغروس في الإنسان للإخلال بنظام المجتمع » ^(٧٧) . فلم يكن من سبيل أفضل من إقامة نظام عقابي ترسي قواعده العامة وأصوله نصوص القرآن والسنة ، وتترك تفاصيله وديقائقه - إلا في مواضع قليلة جداً - لتصاغ وفق متطلبات الحياة في كل عصر من العصور . وقد سلك هذا السبيل الشريعة الإسلامية حين نصت على جرائم القصاص والحدود فحسب ، وتركت كل ما عداها لنظام التعازير بما يوفره من مرونة ويسر واستجابة للمتغيرات الاجتماعية ، والاقتصادية . فأعطت الحاكم ، والسلطة المختصة في الدولة ، حق إصدار التشريعات اللازمة لمحاربة السلوك الضار اجتماعياً ، وأوجبت في الوقت نفسه على الأفراد طاعة الحكام فيما يرونه من إجراءات أو تشريعات محققاً لمصالح المجتمع أو أفراد (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » [سورة النساء : ٥٩] ^(٧٨) .

وإذا انتهينا بذلك من التعليق على آراء الأستاذ كولسون الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي ، وبيننا مدى بعد هذه الآراء عن حقائق هذا النظام ، فإننا ننتقل إلى مسألة أخيرة أثارها في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence ، تلك هي الخاصة بمدى استمرار العمل بالنظم الجنائية الإسلامية ، وصلاحياتها للتطبيق في ظروف التطور الحالية للمجتمعات الإسلامية ، وقد أشار إلى هذا الأمر إشارة عابرة في كتابه عن تاريخ التشريع الإسلامي ^(٧٩) .

ولست أريد أن أدخل في تفاصيل الرد على هذه المسألة ، ولكنني ألفت القارئ إلى أن تطبيق النظام الجنائي الإسلامي قد عاد إلى كثير من البلاد الإسلامية بأسرع مما كان يتصور أكثر الناس تفاؤلاً . فبالإضافة إلى المملكة العربية السعودية

التي لم ينقطع فيها تطبيق المذهب الحنبلي باعتباره القانون المعمول به في المجالات كافة منذ نشأة الدولة السعودية حتى الآن، تضم قائمة الدول التي تطبق النظام الجنائي الإسلامي كلياً أو جزئياً الآن كلاً من : ليبيا والسودان وباكستان وإيران والامارات العربية المتحدة ، ففي كل هذه البلاد يطبق جانب أو أكثر من جوانب النظام الجنائي الإسلامي ، وفي كل من مصر والكويت دراسات جادة لمشروعات قوانين أعدت بالفعل لتطبيق التشريع الجنائي الإسلامي في إطار عودة تزداد المطالبة بها يوماً بعد يوم ، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بوجه عام . ولعل هذا الواقع الجديد الذي يعيشه العالم الإسلامي ، يدعو الأستاذ كولسون وغيره من الباحثين في النظام القانوني الإسلامي إلى إعادة النظر في آرائهم حول مدى إحساس المسلمين - في ظل التطور الذي تشهده مجتمعاتهم - بصلاحية التشريع الإسلامي للتطبيق .

وبذلك نأتي إلى ختام دراستنا لمنهج الأستاذ كولسون في بحوثه الخاصة بالنظام القانوني الإسلامي ، راجين أن تكون هذه الدراسة مفيدة لطلاب الحق وطلاب العلم ، ونافعة للمهتمين بجهود الاستشراق والمستشرقين .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،،،

وكتبه :

محمد سليم العوا

الاحالات والتعليقات

- ١ - يبدو ذلك واضحاً في مؤلفات كل من : أندرسون ، وشاخت ، وجولدزهر .
- ٢ - انظر مقدمة الدكتور محمد أحمد سراج للترجمة الجيدة التي نشرها لكتاب كولسون ، وخاتمة الكتاب لكولسون نفسه . ونود أن نقرر هنا أننا أفدنا إفادة كبيرة من ترجمة الدكتور سراج التي راجعها صديقنا الدكتور حسن الشافعي ، وإلى هذه النشرة العربية إحالتنا في هذا البحث إلى مؤلف كولسون في تاريخ التشريع الإسلامي ، ما لم نذكر صراحة غير ذلك .
- ٣ - يبين إدوارد سعيد في كتابه Orientalism هذه الدوافع والاتجاهات وغيرها ، والواقع أن هذا الكتاب قد احتل منذ صدوره مكانة المرجع الذي لا غنى عنه في دراسة الاستشراق ، ويجب التنبيه إلى أن الترجمة العربية له لا تغنى بحال عن الاطلاع على الأصل الإنجليزي .
- ٤ - صفحة (١) من كتابه Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, 1969 وسوف نشير إلى هذا الكتاب بعد ذلك باسم « التعارض » اختصاراً لعنوانه الذي ترجمته « التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي » كما سنشير إلى كتابه « في تاريخ التشريع الإسلامي » باسم « التاريخ » اختصاراً أيضاً ، وننبه هنا إلى أن كل ما بين قوسين كبيرين () في المتن هو إضافة منا لتوضيح المعنى ، أو لأنها لازمة لسياق الكلام كما في حالتي الثناء على الله عز وجل والصلاة على رسوله . أول تحديد الآيات القرآنية متبوعة بالسورة ورقم الآية .
- ٥ - انظر صفحة (١٠) من مقدمة الدكتور سراج لترجمته لكتاب كولسون « التاريخ » ، أما النهج الآخر فهو الذي يدافع عنه شاخت في مقاله :
Moderism and Traditionalism in A History of Islamic Law, Middle East Studies, Vol.4, June 1965
- ٦ - مقدمة ترجمة « التاريخ » الموضع السابق ، ونلاحظ أن السنوات العشرين التي مضت منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب حتى الآن قد شهدت انتاجاً غزيراً وتطوراً متصلاً في الدراسات التخصصية في المجالات كافة .
- ٧ - انظر تعقيب A. Laysh على كتاب « التاريخ » في : Asian and African Studies, Vol.8. :
No. 1-1972 وانظر الفصل المعنون Neo-Ijtihad في كتاب كولسون « التاريخ » .
- ٨ - صفحة (٢٣) من « التاريخ » ثم بوضوح أكثر في صفحة (١٦٧-١٦٩) .

- ٩ - انظر الفصل الرابع من « التاريخ » وعلى وجه الخصوص الصفحات (٦٣ - ٦٧) .
- ١٠ - انظر مقدمة كتابنا : في أصول النظام الجنائي الإسلامي طبعة ١٩٧٩ م ، القاهرة (دار المعارف بمصر) .
- ١١ - نعني بغيرها : اليمن التي كان التشريع الإسلامي قانونها إلى أن قامت فيها الثورة العسكرية سنة ١٩٦٢ م ، وأفغانستان التي كان قانونها هو أحكام المذهب الحنفي حتى الانقلاب الشيوعي والغزو الروسي لها سنة ١٩٨٠ م ، وإيران التي تطبق منذ انتصار الثورة فيها المذهب الجعفري ، وهناك كذلك ليبيا والسودان والامارات العربية المتحدة وباكستان ، وثمة محاولات في مصر والكويت لتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً .
- ١٢ - انظر لاستيفاء هذا الموضوع : الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية لأستاذنا العلامة الشيخ محمد مصطفى شلبي ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٢ م .
- ١٣ - صفحة (٧٦) من « التاريخ » .
- ١٤ - مقدمة كتابه « التعارض » .
- ١٥ - صفحة (٣٨ - ٣٩) من « التاريخ » .
- ١٦ - صفحة (٤) من « التعارض » .
- ١٧ - « التاريخ » الموضع السابق .
- ١٨ - « التاريخ » صفحة (٤٣) .
- ١٩ - « التاريخ » صفحة (٥٦) .
- ٢٠ - « التعارض » صفحة (٥) .
- ٢١ - « التاريخ » صفحة (٢١) .
- ٢٢ - « التاريخ » صفحة (٥١) . ويعيننا قبل أن نمضى في مناقشة المؤلف أن نحيل القارئ إلى كتابي « المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي » ، و« أصول الفقه الإسلامي » لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي للاحاطة بدور القرآن الكريم في التشريع وأسلوب بيانه الأحكام .

- ٢٣ - « التاريخ » صفحة (٣٩ - ٤٤) .
- ٢٤ - شلبي ، أصول الفقه الإسلامي ، بيروت ١٩٧٤ م ، صفحة (٩٥ - ١٠٢) .
- ٢٥ - المصدر السابق ، صفحة (١٠٣) .
- ٢٦ - المصدر السابق .
- ٢٧ - شلبي ، المدخل ط بيروت ١٩٨١ م ، صفحة (٨٤) .
- ٢٨ - انظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ، الجزء السادس صفحة (١٢٧) وما بعدها والحديث متفق عليه ، انظر البخارى مع فتح الباري الجزء السابع صفحة (١١) ، ومسلم مع النووى الجزء الرابع صفحة (١٣٥) .
- ٢٩ - شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٤ - ١١٦) ، وانظر مؤلف صديقنا العالم الجليل الدكتور محمد الصباغ ، الحديث النبوي ، الطبعة الرابعة ، المكتب الإسلامي ببيروت ١٩٨٢ م ، صفحة (١٩ - ٢٧) .
- ٣٠ - الإمام الشافعي ، الرسالة ، طبعة أحمد شاكر ، ص ٩١ وما بعدها ، والنقل هنا باختصار .
- ٣١ - شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (٩٩) ، وفي هذا المصدر تفصيل ما أجملنا هنا .
- ٣٢ - « التاريخ » صفحة (٣٩) .
- ٣٣ - « التاريخ » صفحة (٤٠) .
- ٣٤ - « التاريخ » صفحة (٤٢) .
- ٣٥ - السرخسي ، المبسوط ، الجزء التاسع ، صفحة (٣٦) ، وانظر لمزيد تفصيل كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، صفحة (٢٤٣) وما بعدها .
- ٣٦ - في أصول النظام الجنائي ، صفحة (٢٧٠) وما بعدها .
- ٣٧ - المصدر السابق صفحة (١٢٦ - ١٤٠) ، وقد فصلنا القول في جريمة شرب الخمر في الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٣ م .
- ٣٨ - المصدر السابق ، صفحة (٢٧١ - ٢٧٢) . وانظر كذلك لنا :

Punishment in Islamic Law, Indianapolis, 1982, P.112-113.

- ٣٩ - « التاريخ » صفحة (٦١) .
- ٤٠ - « التاريخ » صفحة (٦٢ - ٦٣) وتلاحظ هنا عبارة (مبادئ القرآن الأخلاقية) وقد بينا مأخذنا على هذه العبارة فيما سبق .
- ٤١ - « التاريخ » صفحة (٩٤) .
- ٤٢ - « التاريخ » صفحة (٩٦) .
- ٤٣ - « التاريخ » صفحة (٩٩ - ١٠٠) .
- ٤٤ - « التاريخ » صفحة (١٠٠ - ١٠١) .
- ٤٥ - « التاريخ » صفحة (١٢٤ - ١٢٥) .
- ٤٦ - شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٩) وما بعدها ، وانظر : الصباغ ، الحديث النبوي ، صفحة (٢٦ - ٢٧) .
- ٤٧ - « التاريخ » صفحة (١٣٨ - ١٣٩) ، ومن الضروري مراجعة كتاب الصديق الفاضل الدكتور محمد مصطفى الأعظمي : دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، فهو أوثق مرجع حتى الآن في هذا الموضوع .
- ٤٨ - انظر رأي شاخت تفصيلا في كتابه .

The Origins of Muhammadan Jurisprudence.

- ٤٩ - انظر وصف هذا المنهج نقلا عن الأستاذ الدكتور أسد رستم في كتابه : مصطلح التاريخ لدى : الصباغ ، الحديث النبوي ، صفحة (١٨) . ومن المهم في هذا الموضوع الاطلاع على كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي : منهج النقد عند المحدثين وتحقيقه لكتاب التمييز للإمام مسلم ، ط الرياض ، ١٤٠٢هـ .
- ٥٠ - « التاريخ » صفحة (١٣٨) .
- ٥١ - ونحيل القاريء إلى تعليقات الدكتور سراج وتعقيباته الكثيرة على كتاب كولسون « التاريخ » فيما يخص الاجماع والقياس والاجتهاد وفي شأن كثير من الأحكام الفقهية ، وأكثر هذه التعليقات لا غنى عنه للباحث الذي ينظر في كلام كولسون .
- ٥٢ - « التاريخ » صفحة (٢٤١) .

- ٥٣ - « التاريخ » صفحة (٤٠ - ٦٩) .
- ٥٤ - « التاريخ » صفحة (٥٢) .
- ٥٥ - « التاريخ » صفحة (٢٥٨ - ٢٦٠) .
- ٥٦ - من أهم هذه الكتب :
- عبد القادر عوده ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، وقد طبع في جزئين أكثر من عشر طبعات .
- محمد أبو زهرة ، الجريمة ، والعقوبة ، وكلاهما مطبوع في القاهرة مرات متعددة .
- أحمد محمد إبراهيم ، القصاص في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، القاهرة ١٩٤٤ ، ومما يؤسف له أن هذا الكتاب البالغ الأهمية أصبح الآن في عداد المخطوطات لندرة نسخه إذ لم يطبع بعد المرة الأولى على الرغم من أهميته .
- عوض محمد عوض ، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي ، الإسكندرية ، ١٩٨١ م .
- محمد سليم العوا ، في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٩ م و ١٩٨٣ م .
- ٥٧ - انظر في تفصيل ذلك كتابنا : تفسير النصوص الجنائية ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨٢ م .
- ٥٨ - في تفصيل ذلك وتأصيله ، ولمعرفة رأينا الخاص في جرائم البغي وشرب الخمر والردة ، راجع : أصول النظام الجنائي ، الباب الثاني صفحة (١١٧ - ٢١٦) .
- ٥٩ - « التاريخ » صفحة (٢٤١) .
- ٦٠ - الكاساني ، بدائع الصنائع ، الجزء السابع ، صفحة (٣٣ و ٥٦) ، والشاطبي ، الموافقات ، الجزء الثاني ، صفحة (٣١٩) .
- ٦١ - أصول النظام الجنائي ، صفحة (٧٦ و ٨٠ - ٨١) .
- ٦٢ - المصدر السابق صفحة (٢١٩) وما بعدها ، ومنه لخصنا علاجنا لهذه المسألة هنا .

- ٦٣ - رواه النسائي وابن ماجه والدارمي وأبو داود ، انظر مشكاة المصابيح ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٦٨) (طبعة المكتب الإسلامي بدمشق بتحقيق المحدث الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني) .
- ٦٤ - المصدر السابق ، والموطأ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار الشعب بالقاهرة ، صفحة (٥٣٠) .
- ٦٥ - الموطأ ، صفحة (٥٣٥) .
- ٦٦ - Anderson, J.N.D., Homicide in Islamic Law BSOAS, 1951, pp. 811-818, and His, Islamic Law in Africa, London, 1970, pp. 198-218.
- ٦٧ - تفسير القرطبي ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٤٥ و ٢٥٦) . وانظر أيضا الشيخ شلتوت ، الإسلام عقيدة وشرعة ، القاهرة ١٩٦٤ ، صفحة (٣٨٥ - ٣٨٨) حيث يشير إلى أن هذا هو رأي الرازي والإمام محمد عبده .
- ٦٨ - ابن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، دمشق ١٩٦٥ م ، الجزء الخامس صفحة (٣٣) ، حيث نسب هذا القول إلى الزجاج .
- ٦٩ - محمود شلتوت ، المصدر السابق ، صفحة (٣٨٦) .
- ٧٠ - انظر : شلتوت ، الموضع السابق ، أحمد إبراهيم القصاص ، صفحة (٢١٥ - ٢١٨) عبد القادر عودة ، الجزء الثاني صفحة (١٥٥) ، أحمد الشرباصي ، القصاص في الفقه الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٥٤ م صفحة (١٣٤) وما بعدها ، سيد سابق ، فقه السنة ، الجزء العاشر صفحة (٦١ - ٦٣) (طبعة الكويت ١٩٦٨ م) .
- ٧١ - انظر رسالة قيمة في هذا الموضوع للدكتور يعقوب محمد حياتي ، قدمها إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية لنيل درجة الدكتوراه في القانون ، ونشرت في الشارقة سنة ١٩٧٨ م .
- ٧٢ - Hall Williams, The English Penal system in Transition, London, 1970 p. 296.
- ٧٣ - « التاريخ » صفحة (١٢٦) (من الطبعة الثانية الإنجليزية ، ١٩٧١ م) .
- ٧٤ - أصول النظام الجنائي ، صفحة (٢٨٦) ، وما بعدها لتفصيلات نظام الاثبات بوجه عام . وانظر في أن العدل هو المرضية شهادته في مجتمعه : منهج النقد عند المحدثين ، ص ٢٥ - ٢٦ .

٧٥ - القرافي ، الفروق ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ م ، الجزء الثالث ، صفحة (١٦ - ٢٠) والجزء الرابع ، صفحة (١٨٢) .

٧٦ - ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ، صفحة (٥ و ١٣ - ٢٥) ، وقارب : ابن فرحون ، التبصرة ، الجزء الثاني ، صفحة (١٠٤) ، وعلاء الدين الطرابلسي ، معين الحكام ، صفحة (١٦٤) .

٧٧ - Lord Simond, quoted in H.L.A Hart, Liberty and Morality, London, 1969, p. 9.

٧٨ - إنَّ جَلَّ التفصيلات التي ذكرناها في هذا البحث مما يتصل بالنظام الجنائي الإسلامي مأخوذة أصلاً من كتابينا « في أصول النظام الجنائي الإسلامي » و « Punishment in Islamic Law » السابق الإشارة إليهما .

ومن إقامة الشهادة لله أن أذكر أن كثيراً من هذه الآراء تضمنته رسالتنا للدكتوراه : The Theory of Punishment in Islamic Law, University of London, 1972, التي أعدت تحت إشراف الأستاذ كولسون نفسه ، وقد كان بالغ الإنصاف من نفسه ، فلم يطلب إلي تغيير حرف واحد في الرسالة ، ولم يعترض على رأي مما يخالف رأيه وينقض نظرياته ، وهذه مزية يجب أن تحسب له في ميزان العلم والاشتغال به وبخاصة إذا ما قيس بغيره من دارسي الإسلام وحضارته من المستشرقين وأضرابهم .

٧٩ - « التعارض » صفحة (٩١ و ١٠٠ و ١٠٣ - ١٠٤) ، و « التاريخ » صفحة (٢٩٨ - ٢٩٩) .

الفصل السادس

الفلسفة

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية

الدكتور محمد عابد الجابري
كلية الآداب - الرباط

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية

كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الإسلام، ونحن **بما** في الثمانينات من القرن العشرين، التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً من أجل التعرف على القضايا التي ركزوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز الجوانب التي سكتوا عنها، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الإشكالية العامة التي أملتها، هذا بالإضافة إلى التعرف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سيجنبنا إعادة القول فيما سبق فيه القول .

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الإسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الإسلامية وفنونها، فإننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الإسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الإسلام أو بجانب من جوانبه، بل سنقتصر فقط على «الاستشراق الفلسفي» إن صح هذا التعبير، من جهة، وعلى ردود المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ما كتب في الموضوع بل سنقتصر على محاولتين نعتبرهما من أهم المحاولات، ان لم تكونا أهمها على الإطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان رائدتان، بل

أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلا منهما - وهذا أهم - أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الإسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام. وبدون شك فإنه سيكون من المفيد التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية : أتجاوزتها فعلاً وصفت الحساب معها نهائياً، أم إنها وقعت هي نفسها من حيث لاتشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالاتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. هاتان المحاولتان الرائدتان والطموحتان هما: محاولة الشيخ مصطفى عبد الرزاق من جهة ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانتحاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال قلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لانريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح إلى العكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الأيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوربي من جهة، وبالتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلاً نقدياً يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث .

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرزاق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الإسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول إجمالاً - ومع استثناءات قليلة - إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام «فلسفة، علم الكلام، التصوف» قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ^(١) ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» إلى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين» فإن اهتمامه بقي مركزاً، بل محصوراً، في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية - وهذا موضوع شُغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه - وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى

من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي ما ادعاه تينمان Tennemann الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالمفهوم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

- ١ - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
- ٢ - حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.
- ٣ - إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ..
- ٤ - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام من جهة، بالإضافة إلى ماروج له رينان Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية»، ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين» .

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاماً أخرى للغربيين أنفسهم مفضلاً أسلوب «وشهد شاهد من أهلها» لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلص عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الإسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الإسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستنديين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية :

- (أ) تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى
- (ب) تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ...
- (ج) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً، كما بيّنه الأستاذ هرتن لما

يسمى فلسفة أو حكمة ولباحث علم الكلام، وقد اشدت الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة .^(٢)

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كروية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن بعض «الغربيين» لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»^(٣). إن ما كان يهمله هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لا بوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، بل أيضاً وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي» في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ما كان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرزاق ليس هو «عقدة الاستشراق» حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين^(٤) بل «عقدة الأصالة» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل العكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» «الفصل الأول» يقول: أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا الملعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخاصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر»^(٥)

لم يكن مصطفى عبد الرزاق إذن يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه فهو لا يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»^(٦) الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه الخ... وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لا يهتمهم من التراث العربي الإسلامي إلا «نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم»^(٧) وما يؤاخذ على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته إلى أقصى حد. فهم في دراستهم للفلسفة الإسلامية وتاريخها، كأنما يقصدون إلى استخلاص

عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الاسلامي».^(٨)

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الإسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية» التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الإسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمنح جوهره محواً».^(٩) أما المنهج - البديل الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب أميل برهية والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ «الفلسفة» على «الوحدة والاطراد»^(١٠) انه المنهج ذاته منقولاً إلى التراث العربي الإسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: إبراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»^(١١).

إما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة الى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوروبية»، فهذا مالاغبار عليه، وإما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بأبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوروبية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، فهذا ما نشك فيه، ليس فقط لأن الوعي بأبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ بتبلوره إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرزاق، بل أيضاً لأن ما يقترحه صاحب «التمهيد» في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الإسلام. إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل» وعلى كل حال فالهدف هو محاولة إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية.

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرزاق في تطبيق منهجه هذا أم هل استطاع إقامة «مركزية عربية إسلامية» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ماحقه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لانعقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور

التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ماظهر في صدر الإسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة». غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... إلخ وذلك على الرغم من إضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضعيفة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب.

أما «الفلسفة الإسلامية» فلسفة الكندي والفارابي.. إلخ وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الإسلاميين» في الفلسفة الإسلامية، هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم الى الفلسفة الإسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها، من جهة وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين» من جهة ثانية.. وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الإسلامية صدرت من مفكرين إسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها.

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الإسلام «أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف» ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لاتربط بينها رابطة لاعلى المستوى الأفقي، البنيوي ولا على المستوى العمودي، التاريخ، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نشر للدكتور ابراهيم مذكور كتاباً **بعد** بعنوان: «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق»،^(١٧) وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الإسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقه من المنطلق ذاته: الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الإسلامية، أولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»^(١٣) فروض «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر، فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتناقض مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالاً موهلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بحثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»^(١٤) وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان^(١٥) وما بناه عليها جوتييه من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعاءه «أن العقل السامي لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لاجمع وتآليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»^(١٦) وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفقور على إدراك الجزئيات وحدها فإنه من «العيب أن نلتبس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة»^(١٧)

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والإسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لا يطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بلى تاريخ الحياة العقلية في الإسلام... وقيل... و«ظن...» و«رُتبت...»^(١٨) و«وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك فانكرها قوم...»^(١٩) الخ

مانريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية... الخ وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»^(٢٠). أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة - «في عناية نحو الدراسات الإسلامية... فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر

الى هذه الغاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً...»^(٢١) فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرخوا لها جملة وتفصيلاً، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكلام والمتكلمين والتصوف والمتصوفين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»^(٢٢) ثم يضيف: «ولولم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر»^(٢٣).

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل العكس إن التنويه بجهود رجاله يتعدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقدر من جهة أن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولانظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني...»^(٢٤) وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي: في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...»^(٢٥)

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟.. ويأتي الجواب صريحاً وواضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي. وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم، إن لم نتقدمهم»^(٢٦)

لايتعلق الأمر إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بـ «متابعة السير»، سيرهم سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الإسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، إذا كان علينا أن نقلدهم في توكي الدقة العلمية على الصعيد الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلا من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى.... وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن». و «المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»^(٢٧)، والهدف هو ماسبقت الإشارة إليه قبل. إنه إعادة بناء تاريخ الفلسفة الإسلامية بصورة تمكن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني» حلقة «القرون الوسطى»

وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة»
وحيثُ ستصبح «الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في
الغرب (....) ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً إليهما الدراسات اليهودية - يتكون البحث
النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لا بد أن نربط الفلسفة
الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل
مراحل تاريخ الفكر الإنساني».

ليس ثمة شك، إطلاقاً في حسن نوايا مؤلف «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق»
إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فإن حسن النية لا يكفي في هذا المجال بل لا بد من نقد
كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية
من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الإنساني». ذلك
لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية» إذ
المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفر للإنسانية جمعاء،
وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني» بهذا
المفهوم، يعني جعلها ترمم وتكمل تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجة المنطقية، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع
الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع
الدراسات اليهودية، ماسماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» معناه
توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، معناه تدعيم الحلقة
الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة
العربية الإسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير
على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها. (٣٩)

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد»
إلى عكس المطلوب... أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونوا
قد تحرروا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونوا على وعي كاف بطبيعتها
ومكوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود
فعل... من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو
لا يكفي من الناحية العلمية .

* * *

كانت الردود التي استعدناها هنا سواء من صاحب «التمهيد» أو من
صاحب «المنهج وتطبيقه» قد مكنتنا من تجنب الانشغال المباشر بدعاوى

إذا

ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط هاجس البحث عن الأصالة الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين .

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين طعنوا صراحة في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الإسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، من جهة وبين «المستشرقين» الذين «خدموا» التراث العربي بما نشره من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكون لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ولا عن مكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، بل العكس من ذلك لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال ما يقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و «المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج» ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولسنا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للإسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي الحقبة ذاتها التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنا هنا أن نلّم إلمامة سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفة الإسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية .

وحتى لاتذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه - فيما يبدو - كل من صاحب « التمهيد » وصاحب « المنهج وتطبيقه » مشروعهما . إنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لأميل برهية، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن .

خصص أميل برهية مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات لتحليل الظروف الفكرية العامة التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفت أوروباً في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهية القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثرت خلال القرن الماضي - في أوروبا حول موضوع التاريخ للفلسفة، في ثلاث نقاط رئيسية : -

- الأولى : تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «أبدأت الفلسفة في القرن السادس - قبل الميلاد - في المدن الأيونية كما هو مسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولاً أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية. ثم أئبغى على مؤرخ الفلسفة - أيمنه ويجب عليه في الوقت ذاته - الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية - رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظريته لتشمل الحضارات الشرقية».
- أما النقطة الثانية : فتتعلق بمدى ما للفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي لجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ ليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟
- وإما النقطة الثالثة والأخيرة : فتتعلق بمسألة «التقدم» في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لا يعمل إلا على تكرار نفسه بصورة أبدية وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتقان»^(٢٠)

مايهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل مايهمنا أساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ماحاول الأستاذ برهية نفسه أن يحققه في كتابه .

وهكذا فعل الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى «مصر وبلاد ما بين النهرين» في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فإنه

ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ما قبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس - قبل الميلاد - في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»^(٣١). ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهية على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»^(٣٢). إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهية إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العالم» والرسمي للفلسفة. أما ماعداء فهو ماش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العالم» بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهية لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية - الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل^(٣٣) والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس^(٣٤). أما الفلسفة في الإسلام فلم تحظ في مشروع برهية بملحق خاص وإنما وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. وإذا كانت هناك إشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن ابن رشد العربي الإسلامي لا يحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.

يتعلق الأمر إذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلاً على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصباً على أنه التاريخ «العالم» للفلسفة متجاهلاً ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت لمدة أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلاً كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية إسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ).

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، إطار المركزية الأوروبية .

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النمو وأن المبادئ الخاصة التي تركز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع للكيان الواحد نفسه. والفلسفة التي تكون آخر من وصل (في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادئ التي قامت عليها هذه الفلسفات»^(٣٥)، إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز مايريد ويقمع ما لايريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا .

وهكذا، فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها - سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها - مما كانت نتيجة ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة بها فيلسوف أوروبي .

أما المنهج «الفردى» أو «الذاتى» الذي يرفض أصحابه في آن واحد «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية،^(٣٦) فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة

الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط... إلخ .

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالإطار ذاته الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوجي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الإسلامية، لايوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». أما المستشرق المغربي بالمنهج الفيلولوجي فهو على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة، داخل الإطار الأوروبي، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزئية ليعمل على ردّ أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى ردّ تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية الشيء الذي يعني المساهمة، ولوبطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد» بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي ينبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة . وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، كالحلاج مثلاً الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فإنه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج منه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار - الأوروبي - يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق .

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني دييبر T.J. De Bor «تاريخ الفلسفة في الإسلام»^(٣٧) أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول : «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءاً جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك S. Munk «أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية»^(٣٨) الصادر ببيريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ مازال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لا يقدم تاريخاً للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لديبور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب ديبور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية فإنه دون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة^(٣٩). ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسبها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقُدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام منذ نشأته إلى ابن خلدون، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، ومازال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة...^(٤٠) لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية على هذا الكتاب القديم الذي مازال «جديداً» ولنبدأ ببنيتها العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب : الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية^(٤١) تناول فيها المؤلف مايمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام :

- ١ - مسرح الحوادث: الدولة العربية الإسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.
- ٢ - الحكمة الشرقية: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.
- ٣ - العلم اليوناني: المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة على أرسطو..

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ.

يأتي بعد ذلك الباب الثالث بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر إخوان الصفا.

أما الباب الرابع فموضوعه: «الفلاسفة الآخزون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

أما الباب الخامس وعنوانه «نهاية الفلسفة بالشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة».

ويأتي الباب السابع خاصاً بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارئ هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون إنطباعاً إيجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الإسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً «المنهج التاريخي» ذاته، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الإمكان».

غير أن هذا الانطباع الإيجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارئ في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ماقلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل إننا نصطدم، أكثر من ذلك، بذات المطاعن والالتهامات التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» - حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرزاق - من أمثال رينان وجوتيه إلى العقل العربي والفلسفة الإسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والالتهامات كما سجلها ديبور بقلمه لنرى بعد ذلك مايتربط عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول ديبور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الإسلام: «لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لارابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي مايعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لايعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها...» (ص ١٣). يتبنى ديبور إذن، من دون تردد ولا موارد نظرية رينان بكل ماتحملة من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه مادامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لايمكن أن تكون أصيلة ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و«الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحاً عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً . يقول ديبور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها» ثم يضيف أيضاً: «ولهذا البحث شأن عظيم إذ يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لايمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجية عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الإسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا

احطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصراني في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». (ص ٥٠ - ٥١)

واضح إذاً إن الهدف، هدف ديبور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الإسلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني... كلا إن «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن ما يهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الإسلامية تمكن - الباحثين الغربيين - من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

● هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق...» الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.

● وهي تمكنهم من مقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الإسلامية من داخلها وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها»، وبالتالي فهي لاتدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة العصرية والحضارة البابلية مثلما أنها لاتدين بشيء للحضارة العربية.

● ودراسة الفلسفة الإسلامية تمكن الباحث الغربي ثالثاً من التعرف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...» من جهة ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصراني في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الإسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق أن قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية» وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند ديبور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية والفكر الأوروبي عامة. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

يقدم لنا كتاب الدكتور بينس S Pines «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»^(٤٧) الذي صدر في الثلاثينات من هذا القرن مثالا نموذجياً عن تطبيق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الإسلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً، عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لا تؤيد الحكم الذي يمكن اصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لا ينتهي الى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... ولكن هذه «المزايا» لا تلبي أن تتوارى أمام المساوئ المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية أيديولوجية خاصة، لنؤكد أولاً أن النظرة التجزئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه وتنتزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات، أما حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه إنكار قدرة المفكر على الإبداع والإتيان بجديد لأنه مادام الإبداع لا يكون من الصفر فكل ما يعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبية مثلاً فإنه يبقى مع ذلك الإبداع قائماً داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي إليها للبحث لها عن أصول خارج هذه الثقافة فإن ذلك يعني إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل أيضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننظر الآن على ضوء هذه المعطيات الى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمونه وغايته: «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود». إن الأمر يتعلق إذن لا يبحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفردي كما هي داخل الثقافة الإسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالاتها من

الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت التي تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى إنه يريد أن يتعرف على ماهو خارج عنها وليس على ماهو داخل فيها .

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

- ١ - مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام
- ٢ - مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.
- ٣ - مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام^(٤٣)

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارئ سيكون مشفوعاً بالتقدير والإعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان ما يأخذ في التبخر بمجرد ما يعود القارئ إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن ماهو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود وبعبارة أخرى إن أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لا بواسطة معطيات الثقافة العربية الإسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود .

أما الأطروحة الرئيسية. التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين:

الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتداداً للفلسفة اليونانية، كما قال بذلك بريتنز^(٤٤) والقول بدلا من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها، ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع .

أما الشق الثاني من الأطروحة ذاتها فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ والتي يرجعها بينس دون تردد إلى أفلاطون وديمقريطس .

قد يتساءل القارئ وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوى بين آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في

الموضوع نفسه، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من أفلاطون وديمقريطس ؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس موجهاً لنا، بل بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند ديبور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي». وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من إنتاج الثقافة الإسلامية وحدها وأن «استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً». وإذا تقرر هذا - وهو مصادرة على المطلوب - فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجع أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع. ذلك - وهذا تحليل عجيب - لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب «مذهب الذرة عند المسلمين» كما اعتبره بريتلز، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الاسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث إنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان» «ص - ١٢١» معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل هذا المذهب. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تملئه النظرية إلى النظرية التي تصنف البشر إلى «آريين» و «ساميين» ؟

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي - آري. أما عن «الفائدة» من إرجاع آراء الرازي الى افلاطون، وبالضبط الى ديمقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي «...وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم «...» فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن عالماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقرطي خلال مدة استمرت مايقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسياً» «ص ٧٣ - ٧٦».

«حفظ التراث الديمقراطي» - وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي - تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم».. الأوروبي طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟
لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن دييور وصف كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب دييور كان فعلاً أول كتاب من نوعه... وعلى الرغم من أن كتاب دييور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن وعلى الرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالى منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين فإن هنري كوربان الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»^(٤٥) لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن الأمر يتعلق بمشروع جديد للتاريخ - «الفلسفة الإسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنياته» في النقاط التالية:

● فمن جهة يتعلق الأمر بـ «فلسفة إسلامية» وليس بـ «فلسفة عربية» إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسط وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم الإسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الإسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «إسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للإسلام»، وسنبين فيما بعد ماتعنية هذه العبارة في تفكير كوربان.

● ومن جهة ثانية فإن مشروع كوربان «لاسلف له» لأنه لا يقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لايهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي

قائمهم بآبن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية» .. بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الإسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت آبن رشد بل استمر «في المشرق ولاسيما في إيران» إلى أيامنا هذه. (٤٦)

● ومن جهة ثالثة فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الإسلامية» لا يتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخياً بذلك «التمييز الفاصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب» الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل «الدنيا» ويمثل اللاهوت «الدين» الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني والدنيوي فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في الوقت نفسه . وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول دون تردد أن هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الإسلام مضموناً من داخل الإسلام نفسه، وهو من جهة ثانية يركز على ماتنفرد به عن الفلسفة في الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه يجعل بدايتها مع قيام الإسلام وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخذ الأمور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لا يعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه بكون كوربان قد أبرز ما يهمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الإشرافية. لقد أرخ كوربان فعلاً لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعد هذا التنويه المبدئي نعود لننظر إلى مايؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين:

تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما تتعلق الثانية بدوافعه وتطلعاته.

بخصوص النقطة الأولى يميز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الإسلامية» كما يتصورها:

- الأولى تمتد منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد .
- والثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران .
- بينما تمتد الثالثة : ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر والمفكرين في إيران ... حتى أيامنا هذه» .

الحقبة الأولى : معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة أما الحقبان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشراقية الإيرانية، بدءاً من السهروردي .

نحن لانطرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تسويغه على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتي لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطأ واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لا يؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد .

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة «الحقبة الأولى» ... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة»، ثم يضيف مباشرة: إذ كيف نوضح مابنية جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلاً، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»^(٤٧) ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة أو تأويل، تعاليم أئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة - التأويل، قراءة ماقبل بواسطة ما بعد - هدفها جعل نقطة انطلاق الفلسفة الإسلامية ودائرة تحركها هو مايسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، أنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الإشراقيين، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتها واتجاهها ومضمونها العام إلى الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيل» في الموروث الذي انتقل إلى الإسلام من العصر الهيلينستي.^(٤٨) إن هنري كوربان يفسر إذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية - البداية على الفكر الفلسفي في الاسلام فيجعله فكراً باطنياً على

النمط الإسماعيلي خاصة، مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الإسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لا يؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة وآخرها، يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الإسلام بمختلف منازعها ودرجاتها. هكذا يتقلص حجم المعتزلة «عشر صفحات مقابل ست وخمسين صفحة للشيعية الاثني عشرية وحجم الأشاعرة «ست عشرة صفحة بدلاً من سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية» بينما يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الإشرافي الصوفي كما يقتصر الحديث بخصوص ابن سينا على مشروع فلسفته المشرقية. وأما ابن رشد المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر» تأويلاً باطنياً، وتنسب إليه «باطنية»^(٤٩) خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن «تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي مثلاً. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ماتقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني» .

لماذا هذا «الإنقلاب» في «التاريخ» للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يُصَحَّح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ما أهمله التاريخ» الذي خط مساره أمثال المستشرق ديبور. أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشرافية، دوافع وحوافز تحركها - مثلاً - المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع إن مشروع هنري كوربان لهو كذلك بالفعل، إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الإسلامي. وهذا لاندعيه عليه إدعاء، بل إنه مايميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية^(٥٠) يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح إشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشرافية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال على إبراز المعطيات التالية:

إذا كان ديبور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغداً يعد نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة بل أيضاً على حل مشاكل الإنسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات مما

كان يشكل أبرز مظاهر المركزية الأوروبية في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة ما بين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة وكابوس الحرب العالمية الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها.. في هذه الفترة، فترة ما بين الحربين، عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لاعقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيغل، كما اتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابها، بل وضد عليه : اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وباسبرز... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانية، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة؟

لقد كان ماسينيون، المستشرق الفرنسي المعروف، من أبرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق - في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي - فرصة مكنته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فوجد في تصوفه ومأساته ما جعله يعانق فيها أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمننا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه... وإنما يهمننا تلميذه هنري كوربان. فعلا كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشراقية في العشرينات من هذا القرن، ولربما في أفق التخصص في الإيرانية ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري، اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الإشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من النوع نفسه. اهتم بفلسفة هيدجر أبي الوجودية وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتم أيضاً بكارل ياسبرز، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما إلى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارئ ولا مجرد مترجم بل لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي

عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيغل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق»... هيغل قمة العقلانية في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقاوم هنري كوربان - على الأقل في ذات نفسه - هذا المارد الجبار، هيغل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الإشراق في الإسلام «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»^(٥١) الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيغل. وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول إدارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي «١٩٤٠ - ١٩٤٥» انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الإشرافيين. أما في إيران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الإيرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الإيراني، فقد تمكن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الإيراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك دون أن ينسلخ أو يتحرر من إشكالية الفكر الأوروبي وأزمته، بل العكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولاً إيجاد حلول لهما لدى «المشرقيين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقية الشرق وفلسفة مشرقية الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ«تاريخ آخر» حية في الحاضر».^(٥٢) «والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الإشراق في الإسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى» .

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيد أوروبا - الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الإسلام عن عالم ماوراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلاً: «إن أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ماهو موجود فيها. انه لاحياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرْحاً فعّالاً من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الإشرافيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن الهدف منه هو مسالة تصورتنا للعالم «نحن الغربيين» ومناقشة بدهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا مايبدو لنا أنه الواقع ؟

لماذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟

لماذا كان ماهو تاريخي وماهو لاتاريخي لايشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدو اننا؟»

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم أستاذه فيقول: «إن إحياء فلاسفة أصفهان عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي. إن الرحلة إلى المشرق تهيب، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب . وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة،^(٥٣) فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر «الأوروبي» الوعي بصور عالم مافوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي «القائم» أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة . وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن تمثيلات فكر الشرق Les moemes de le Orient^(٥٤) من أجل تعميم العقل الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشة، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» «العقل الأوروبي». وهنا أيضاً كان الطموح - طموح هنري كوربان - هو تطويق هيجل، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لايمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح»^(٥٥) .

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكرية في فترة ما بين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الإسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيجلية التي وحدت ما بين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيجل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا ان نؤاخذه على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية الهرمسية الطابع والاصول هي التجلي الاسمي لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيجل الذي جعل فلسفته هي التجلي الاسمي لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيجل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه كفكر للعالم كله فان هنري كوربان قد مارس عدواناً وإمبريالية على

النمط الهيجيلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الإشراقية في الإسلام .

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضاً للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.

نحن لانكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه.. ولكن يجب أن نكون واعين في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. واذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لايصب اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه... يبقى بعد ذلك كله أن تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم يكتب بعد. إن جميع ماكتب في هذا الموضوع هو إما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين وبالتالي تبني لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم.^(٥٦)



هوامش

- ١ — تكفي الإشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام والتي نقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب بعنوان (التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠ .
- ٢ — مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي بالتوالي :
- G.T. Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par V.cousin 2eme éd T.1 pp 356 - 357, Paris, 1839.
- E Renan : Averroës et l'Averroisme pp 7 - 8, 2eme ed 1925.
- ERenan : Histoire générale et système comparé des langues sémitiques Paris. 6eme ed. p.10.
- ٣ — المصدر نفسه ص ٩٨ .
- ٤ — ماجد فخري في مقالاته : الدراسات الفلسفية العربية ، ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة . ص ٢٥٥ الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٥ — مصطفى عبد الرزاق : المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- ٦ — المرجع نفسه ، ص ٣ .
- ٧ — المرجع نفسه ، ص ٤٥ .
- ٨ — المرجع نفسه مقدمة الكتاب ص : ط .
- ٩ — المرجع نفسه ، ص ٩٨ .
- ١٠ — المرجع نفسه ، ص ٣ .
- ١١ — المرجع نفسه ، ص ١٠١ .
- ١٢ — ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧ وسنجل هنا إلى الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٣ — المرجع نفسه ، ص ٩ .
- ١٤ — المرجع نفسه ، ص ١٥ . يحيل على :
- V. Cousin ; Cours de l'histoire de la philosophie, T., pp 48 - 49, Paris, 1941.
- ١٥ — المرجع نفسه ص ١٦ والاحالة إلى :
- E. Renan : Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Paris, 2ème éd. p. 15 - 16.
- ١٦ — المرجع والصفحة ذاتهما ، الاحالة إلى :
- L. Gauthier : L'esprit sémitique et l'esprit aryen pp. 66.67 Paris, 1923
- ١٧ — المرجع والصفحة ذاتهما ، والاحالة إلى :
- E. Renan : L'Islamisme et la science, in. Cours et Conférence. 377. Paris, 1887.
- ١٨ — المرجع نفسه ، ص ٩ .
- ١٩ — المرجع نفسه ، ص ١٥ .
- ٢٠ — المرجع نفسه ، ص ٢٥ .
- ٢١ — المرجع والصفحة ذاتهما .
- ٢٢ — المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- ٢٣ — المرجع نفسه ، ص ٢٨ .
- ٢٤ — المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

- ٢٥ — المرجع والصفحة ذاتهما .
- ٢٦ — المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
- ٢٧ — المرجع نفسه ، ص ١٠ — ١١ .
- ٢٨ — المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
- ٢٩ — انظر تحليلاً نقدياً مفصلاً لمشروع صاحب التمهيد والمتروع الذي نحن بصددته وذلك في كتابنا : (الخطاب العربي المعاصر) ص ١٣٧ وما بعدها ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- 30 - E. Bréhier : L'histoire de la philosophie, T. 1, Fasc. I, p. 2. Paris, 1960.
- 31 - ibid p. 42,
- ٣٢ — لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة ، وذلك من أجل تبوير اقتضاره على تتبع (جملة نظر العربيين إلى الفلسفة الإسلامية) مد بداية القرن التاسع عشر وهي الفقرة إلى تبلور فيها مهبج كتابة تاريخ الفلسفة في العرب تمهيد ص ٣ .
- 33 - Paul Masson-Oursel : La philosophie en Orient P.U.F.
- ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- 34 - Bacile Tatakis : La philosophie byzantine, P.U.F.
- 35 - Cité par Bréhier ibid. p. 25.
- 36 - ibid; p. 30
- ٣٧ — نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، وسنعمد هنا على الطبعة الرابعة الصادرة عام ١٩٥٧ .
- ٣٨ — عنوان الكتاب هو :
- S. MUNK : Mélanges de philosophie juive et arabe.
- ٣٩ — أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب وقد ظهر أول مرة عام ١٩٢٧ ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٤٠ — لابد من تكرار التنويه هنا بالجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفصيل بعض القضايا التي يشتر إليها .
- ٤١ — يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمي فصول الكتاب أبواباً .
- ٤٢ — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٦ .
- ٤٣ — يصم الكتاب ملحقاً بعنوان (جهنم والمعزلة) كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق أوتو بريتنل المشار إليها أعلاه .
- ٤٤ — يعتم بريتنل نمته المتأثر إليه في الهامش قبله بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب فئوي أخذ عن اليونان ، وإنما ليست من مصدر داخلي إسلامي ، نفس المرجع ص ١٤٧ .
- 45 - Henri Corbin : Histoire de la philosophie islamique Gallimard, Coll. Idée, 1964, Paris.
- هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢ وهو العام الذي أرخ به مقدمة الكتاب وقد ترجم الكتاب إلى العربية كل من السيد نصير مروة والسيد حسن فيني وراحه وقدمه وعلق عليه كل من الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ . وإلى هذه الطبعة سحبل في هذه الدراسة .
- ٤٦ — يشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين الأول بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد) وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق . أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا) ولا نعلم له ترجمة عربية . وقد نشر في الموسوعة الفرنسية للإلياد ، قسم تاريخ الفلسفة الجزء الثالث سنة ١٩٧٤ وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩ .
- ٤٧ — المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

- ٤٨ — انظر تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .
٤٩ — هنري كوربان ص ، ٣٦٢ — ٣٦٣ المعطيات السابقة نفسها .
٥٠ — يتعلق الأمر بـ (كريستيان حامييت) في كتاب صدر له حديثاً بعنوان (منطق المشرقين ، هنري كوربان وعلم الصور) والمقصود بالصور هما التثلاث الخيالية التي شيدتها الفلسفة الإلترائية عن عالم الأولوية :

Christian jambet : La logique des Orientaux : Henry
Corbin et la science des formes éd. du Seuil, Paris, 1983

- ٥١ — نفس المرجع ص ١٩ .
٥٢ — نفس المرجع ص ٢٠ .
٥٣ — إشارة إلى فكرة هيجل المعروفة ، واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ .
٥٤ — تميز الفلسفة الفينومينولوجية (= الظاهرية) بين فعل التفكير وبين التثلاث الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته .
٥٥ — جاميت ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
٥٦ — انظر مساهماتنا من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابينا نحن والتراث ، من جهة وتكوين العقل العربي ، من جهة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت .

الفصل السابع

التاريخ

منهجية الاستشراق
في
دراسة التاريخ الاسلامي

الدكتور محمد بن عبود
معهد الأبحاث العلمية الجامعي
الرباط

منهجية الاستشراق

في

دراسة التاريخ الإسلامي*

ان مسألة المنهجية التي طبقها المستشرقون في دراساتهم للتاريخ الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مسألة تتسم بأهمية نادرة لأسباب عدة :

● أولاً : انها مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما ، المهتمين بدراسة الاستشراق .

ويجدر بنا أن نؤكد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم بهذه المسألة من زاوية معينة ، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشرق وإلى أي مدى يتلاءم الأخير (الشرق) مع الاطار الأيديولوجي (العقدي) الغربي ، فالدارس الشرقي - والدارس المسلم - يهتم اهتماماً أساسياً بالمسألة من أجل هدف آخر وهو بالتحديد لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثير من التشويه والتحامل ^(١) . كما أن الجوانب الايجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعرفة تشكل عطاء إيجابياً ، أما الجوانب السلبية للاستشراق ومن هم وراء تلك الحركة ، تزيد جلاء يوماً بعد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة ^(٢) .

* يفضل استخدام تعبير «التاريخ الإسلامي» على استخدام تعبير «التاريخ العربي» لأن الأول يجب الآخر وهو أكثر توافقاً مع مناسبة طرح هذا المقال الذي تتمثل في مقدم القرن الخامس عشر الهجري .
وقد كتب هذا البحث باللغة الانجليزية ثم ترجم إلى العربية لنشره في هذا المجلد .

● **ثانياً :** إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أمر مشوق إزاء دخول المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها - مثل هذه الأمثلة وتلك - تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية .

● **ثالثاً :** ان منهجية المستشرقين مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ أنها تمس موضوعاً دقيقاً هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره ، ومن ثم فقد أثرت على الطريقة التي كون المسلمون بها صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، والسؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفاظها بالمظهر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة على العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والأمبريالية

* * *

أولاً : مشكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية :

١ - طبيعة الموضوع :

واجهت الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة ؛ فهناك على سبيل المثال ، مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجية الذي طبقه المستشرقون على مجال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة .

ويعزى ذلك التغير الأساسي إلى ذلك التغير الجذري الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشقي القرن الماضي كانوا يختلفون أساساً - اختلافاً غير جذري - عن خلفهم .

وأخيراً ، نجد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون - أو ربما الثورة - وكتابتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية

البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية كما تأثرت بها كذلك كتاباتهم التاريخية ، بصورة ملحوظة إلى حد كبير^(٧) ومهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغيرات^(٨) وعلى الرغم من ذلك فأننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثاً تدل - فيما يبدو - على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون ، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب « الاستشراق » لادوارد سعيد ، قد حلت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية^(٩) .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددھا مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات . ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة . ولنبداً فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظراً للتغيرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها . وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق (كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختلفة ، أو مختلف القوى الاجتماعية والسياسية والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطاً خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة^(١٠) .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة - المداخل - وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أو بآخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظراً لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ الإسلامي كما يدرسه المستشرقون . ولذلك نجد أن الاصطلاح « التاريخ الإسلامي » وهو موضوع دراسة كثير من المستشرقين ، يكتنفه الغموض ، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وجدنا أنها تعكس الشمولية التي تتسم بها اهتماماتهم ، وما تتسم به نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي من تغيير مستمر ، ولذلك

نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من الاتساق من ناحية كما تتميز بالتنوع الشديد من ناحية أخرى ، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني ، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملاحق الرئيسية العامة ، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات ، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم . ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شددت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي ، وحتى معالجة المناطق نفسها عبر فترات زمنية مختلفة . وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أو مجموعات المستشرقين . فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي ؟

* * *

ان أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها إلى الفشل منذ البداية .

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة . أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والانجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم بها خارج نطاق هذا المجال اللغوي مكتوب عليها الفشل . ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب . وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناویر مؤلفات المستشرقين الروس الامن خلال الترجمة ، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي ، نظراً لقربهم من الامبراطورية العثمانية ، ثم البلاد الإسلامية مثل تركيا ، ويمكن أن نضيف إليهم الايطاليين والمجريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي . ومن الأمور التي تدعول تثبيط الهمة ، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية .

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي ؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحي به الموضوع على ما يبدو . وبوسع المرء أن يحاول

أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاذ الموضوع .

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعاً لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي . ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثير من الأحيان . فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق على حدة أو كل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين .

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً ، برغم أنه سيمس بعضاً منها . وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول إثارة أسئلة تستطيع بحث التعمق في التفكير في هذا الموضوع وتشجيع القيام بدراسات أكثر تخصصاً ، غرضها خلق مواقف تتسم بروح النقد والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضاً بين الدارسين غير المسلمين كذلك . لقد ظل المستشرقون أمداً طويلاً يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب . وينبغي ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر ، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعاً وشمولاً .

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالاً غير مباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخبرناه للبحث من جوانب الموضوع . فمثلاً قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسماتها . وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية والأيدولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب . وينبغي أن نثير هذه الأسئلة :

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي ؟

ما العوامل العامة التي كان لها أكبر الأثر مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها ؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي ؟

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة ؟

ومهما يكن من أمر ، وبدلاً من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها ، يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في إطار هذا العلم أو بعضاً من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الإشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على لويس ماسينون وميجويل آسن بالاسيوس .

٢ - تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي :

ان تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين المميزات التي تكون المجموعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان . فعلى سبيل المثال ، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادئ نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلاً عاماً فينسج نسيجاً نظرياً كاملاً من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصص فيها بالذات . فإذا أخذنا مثلاً ثلاثة من المستشرقين ، وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلاً للعصر العباسي على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموي بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين .

والمستشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية العقيدة الدينية ، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة ؛ اختلافاً يفوق الاختلاف مع بني جلدتهم من أتباع الدين نفسه . ولكي نسوق مثلاً حياً فإن التفسير السوسيولوجي (الاجتماعي) لسيرة النبي - السيرة في مؤلفات « محمد في مكة » و « محمد في المدينة »^(٧) - تتفق ، من هذه الناحية ، مع التفسير المادي الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه « محمد »^(٨)

اتفاقاً يفوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواه من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي (ولا سيما كازانوف) ^(١) وسيطرة فكرة الاله الواحد أو سيطرة « مشكلته المرضية » على نحو ما فعل دانكان بلاك ماكدونالد ^(٢) . ومن ناحية أخرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمريقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و . م . وات يرفض الفكرة نفسها ومن الناحية السياسية برغم هذا ، نجد الأخير يسارياً بينما الأولين غير يساريين .

إن المدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفرعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة مهمة صعبة وعسيرة إذ أن المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تفانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخرى . فطبيعة الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثيرة يعتمد بعضها على بعض ، ويستمد بعضها من بعض ، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشرق في نطاق عدد محدود من الفروع لا يبرحها (فالدراسات الإسلامية ذات مدى شاسع وشامل للغاية) ، هذه الطبيعة أدت إلى نماذج التخصصات عند مختلف المستشرقين . فعلى سبيل المثال ، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشرقين - نجد أن الأول قد يتفق مع الثاني في كونه متخصصاً في علم اللغة (فيلولوجيا) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجياً ومؤرخاً ، ولكنه قد لا يكون له ما للثاني من دراية وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أو ما للثالث من خبرة بالتشريع . ومثال آخر: نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض المجالات دون غيرها . كما نجد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض المجالات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفرع . فلو نظرنا إلى المستشرقين اجمالاً ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواها ومستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة في مجالات دراستهم ، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهجي الشامل عبث وهراء .

ما هو إذن مصير تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي ؟ أليس من سبيل سوى أن ندرس الطرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة ؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيد الذي يتصف به هذا التصنيف لوجدنا أنه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العريضة العامة ، والملامح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، والخطوة التالية يمكن أن تكون لتوضيح أهميتها عن طريق الإشارة إلى نخبة من

المستشرقين ممن ينظر إليهم باعتبارهم ممثلين للحركة الأكثر اتساعاً للاستشراق والمنهجية الغربية .

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة ، فطرق البحث والتحليل التاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية ، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن حياذ الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو إساءة استخدامها من قبل المستشرقين على نحو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية ، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب . وأهم ما في الموضوع ، حين مناقشة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، أن نذكر تلك الصلة الوثيقة التي جمعت المستشرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة ، والمسافات ، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة .

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجياتهم بغض النظر عن تبيان اتجاهاتهم ومناحيهم . وفي نهاية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

* * *

ثانياً : التاريخ الإسلامي في سياق الدراسات الإسلامية :

١ - خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم

في مجال الدراسات الإسلامية : مثل التاريخ الإسلامي :

أن طبيعة التداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية هي نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين . واليوم تنسم الدراسات الإسلامية بسمة عامة وهي التداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحدودة في فروعها المختلفة المتباينة ، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من المجالات كما تنسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجه العموم على مستوى كل مجال على حدة . ومهما يكن من أمر ، فإن خاصية

التداخل بين مختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظراً لما تستطيعه مختلف الفروع من اسهام وتنشيط بعضها بعضا .

وطريقة المعالجة التي تتسم بالتعميم هي نتيجة مباشرة لما يضطر إليه المستشرقون من جمع للعلوم المتعددة في إطار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحو مثالي لو أنها وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة . كما أن المستشرقين ذوو ملكات تشمل أنظمة مختلفة داخل إطار كفاءتهم المهنية مما يؤدي حتماً إلى تفضيلهم وتفوقهم في بعض العلوم التي يدرسونها . ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية : أنهم متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إمالة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال ، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا يكون لها هدف في حد ذاتها ، بيد أنها يمكن أن تجرى لاكمال تلك العلوم التي يهتم بها المستشرق أكثر من سواها . فالأولى ، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفاً في حد ذاتها .

ويمكننا توضيح تلك الملامح المتداخلة في الدراسات الإسلامية بدراسة الموضوعات التي تعكس في الوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجد أن هذا الموضوع به من المرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح من المحتم اللجوء إلى جوانب مختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعد أثر الأديان والأفكار والحضارات المختلفة .. الخ على الإسلام موضوعاً مألوفاً في مؤلفات المستشرقين الغربيين التي قاموا بها كي تلائم العديد من الاقتراضات . واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه ، والفكر الإسلامي ، والأدب العربي .. الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال واننا لنجد أن منشأ الجدل حول ما قيل عن تأثيرات علي الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات ، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد . ومن ثم نجد أن جوهر رسالاتهم ينبع من المصدر نفسه على الرغم من تنوع تعليماتهم ولغاتهم وكتبهم والطرق التي اتخذوها لتحقيق تلك الرسالة . والإسلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحياً وباعتباره إنساناً ، وكما يتطابق مع روح عقائدهم وينادي بأنه

يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوي والديني للبشر عن طريق التوحيد . وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصوراتهم تختلف عن دينهم اختلافاً كاملاً من وجهة نظر كثير من الدارسين والمثقفين ذوي الخلفية غير الإسلامية . ويتعبّر آخرى المستشرقون الإسلام - على سبيل المثال - وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون بها . والأمثلة على ذلك عديدة ، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدى إلى انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم بها هذا البحث وتقضى بنا إلى بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة ، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافاً بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الإطار الأكاديمي ، الذي يضعون فيه مؤلفاتهم ، وتكون فيه المجتمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا .

ويحاول المستشرقون الغربيون ، بوجه عام ، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة . أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فإنها تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة ، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم .

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازاً لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرّد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل (شواذ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبني الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخاً للعلوم العربية . فنجد أن ثمة تبايناً أساسياً بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون . فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيّة وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة ، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد ^(١١) .

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية :

« وفي الحالتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الاغريقية والسنسكريتية صورة طبق الأصل ، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثاً وهراء ، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطعموا الأفكار الاغريقية بالأفكار الهندية فإن لم تكن هذه (الانجازات) ابتكارات ، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن . إن الابتكار العلمي في الحقيقة : ما هو الانسيج موحد من خيوط متفرقة ، وربط عقد جديدة ، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم ^(١٢) .

وعلى وجه العموم ، برغم ذلك ، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لودقت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسبه الغربيون إلى الإسلام .

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين ، بغض النظر عن فروع تخصصهم . ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني ^(١٣) ، وأن الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية ^(١٤) أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية ^(١٥) ، ان مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة . فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى : أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين ... الخ ، وأهتم بيكر وهور جرونجي (وغيرهم كثير) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام . وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات على الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينه لا نجد هذا المنحى ظاهراً إلا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون « الدعامات (الروابط) السبع في الإسلام والمسيحية » وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد « الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية » أو كتاب سى اتش بيكر « المسيحية والإسلام » وقد التزم ماسينيون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله

عن الحلاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن « التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين » .

وهناك بعض الأعمال من قبيل « الإسلام والمسيحية » وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب . ومهما يكن من أمر ، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين - من أمثال ماسينيون وبلاسيوس - استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الاسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية (التي سادت) في عصرهم ، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءا لا يتجزأ منها . واجمالا فمهما يكن من أمر فقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نموا وحجما كلما زاد ما يعلق بها من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الامبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو « أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام » فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي (الديناميكي) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الاعراب ، والانحلال الاجتماعي (الذي كانت تعاني منه) المجتمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية ، والانفجار السكاني (الديمغرافي) في شبه الجزيرة العربية ، وتفوق الأسلحة التي كان الاعراب يستخدمونها والصفات النادرة التي اتسم بها القادة المسلمون ، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية ، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل (مثل عواقب الصراع بين الامبراطوريات الساسانية والبيزنطية أو عدم الاستقرار الداخلي لمملكة القوط في أسبانيا) .

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأي العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي . وعلى الرغم من ذلك ، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك ، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لا يبدو لها تفسير ؟ أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام ؟ ويمكننا أن نصف تطور هذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت ذاته بأنه لا هوتي واجتماعي وسياسي وديمجرافي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي .

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهاجاً يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر .

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل اهمالاً شديداً نظراً للأبعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم . فعلى سبيل المثال ، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين ، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير ، ومن ثم كان كتاب ليفي بروفينسال «تاريخ المسلمين في أسبانيا» - برغم اسهامه المؤكد في فترة تاريخية لاتزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة - ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا . ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفي بروفينسال ، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها - ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى^(١٦) تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس (وكانت هذه الفكرة) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً ، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الانجليزي العام ، أو حتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل (اتساعاً وتشعباً) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشرعية ، نجد الدارسين الغربيين للقانون الانجليزي العام قد ابتكروا مجالا للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح .

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة . فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبرزونهم من بين الدارسين لمجالات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية - التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها - في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاء حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماماً . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقاً جديدةً وحدوداً مستحدثةً .

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء ، برغم ذلك ، أن يعيد مراجعة هذا القول ، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح ^(٧) فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية ، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أو علم الاجتماع أو التاريخ .

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الإطلاق ، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية ، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملاً لعدد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية .

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية . وكي نوضح هذه المقارنة نضرب مثلاً أكثر تحديداً ، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية ، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب ، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة مينة باستثناء معاهد تعليم بعينها . حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية .

ويتصل بهذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الإسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً سلبياً . فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية ، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الإطلاق ؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علماً شاملاً وعماماً .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات . ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفرعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير .

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً أكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي ، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات ، يجعل من التحدى أمراً أكثر إثارة .

ولسوف يؤدي اطراد التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفاتهم داخل الإطار العام . وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الأكثر تخصصاً مما يتيح قدراً أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية .

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير ، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها ، أو الرد بردود ناقصة إذ أن المستشرقين برغم نقص كفاءتهم يميلون إلى مد رقعة إسهاماتهم إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم . ومهما يكن من أمر ، فيجب ألا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام . إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة ، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية ، وإن مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة ، فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود . ومهما يكن من أمر ، فأننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتقادم السطحية بالضرورة ، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الإيجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المنهج لا بد من توجيهه ، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وذلك بوجي من الصفة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية ^(١٨) .

٢ - التاريخ الإسلامي : العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه :

ثمة صلة وثيقة بين السؤالين : ما التاريخ الإسلامي ؟ وما التاريخ ؟
فعلم التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد والموضوعية استحالة علينا أن نجد رداً على السؤال : ما التاريخ : أو ما التاريخ

الإسلامي ؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة ، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة . ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية ، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية ، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية ، ولا سيما المجالات الدينية كالتشريع الإسلامي (الفقه) والتصوف الإسلامي (الصوفية) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة في فقه اللغة واللاهوت دراستهم للتاريخ الإسلامي ، ومن ثم نجده وقد بدا عليه أثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح « التاريخ الإسلامي » على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل على تاريخ مناطق جغرافية بعينها .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة ، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في نهاية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي ، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين ، وبينما نجد التخصص مقسماً إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار ، والفرق الجوهرى بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي ، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين .

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية ، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراساتهم عن الشرق . حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءاً من العلوم الاجتماعية ولاسيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، الدراسات التي قام بها العلماء الأمريكيان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية ،

بما في ذلك مؤلفات مثل كتاب كينيث براون « شعب صالي التقاليد والتغير في مدينة مراكشية (مغربية) ١٨٣٠ - ١٩٣٠ ، مانشيستر ١٩٧٦ ^(١٩) أو كتاب جانيت أبولغد « الرباط والفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ ^(٢٠) وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكاتبان من العلماء الغربيين .

وعلى الرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريباً جامعياً غربياً ، وذلك لن يتأتى بالإسهام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن «منطلقات» جديدة ، لو استعربنا الاصطلاح الذي يستخدمه ادوارد سعيد ، ولكن لأن مستشريقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحامل الذي يميز شطراً كبيراً من حركة (الاستشراق) . أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتماعية ، قد ربطت بين العلماء المستشرقين والمستغربين برباط وثيق ، ويرجع الفضل في ذلك إلى وسائل الاتصال الحديثة ، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان ، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة ، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنه سوى إفادة الطرفين ، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك ، باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخدمها شطركبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي ؛ سوف يحل محلها طرق أخرى ومدخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادره .

ويكاد يكون من غير الممكن أن نشير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطرق في التاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب ، ولكن لأن طابع الشمول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلاً أن نكون تصوراً تاريخياً للتاريخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة ، وعلى سبيل المثال ، نجد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصورنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبه القارة الهندية ، على الرغم من أن كلا الأقليمين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي، فدخل الإسلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أنهما يتشابهان من حيث قبول الدين الجديد، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضارات التي ينتمي إليها الناس في المغرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجه المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عملية قبول البربر للإسلام ^(٢١) هذه الموضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ترتبط بقبول الإسلام عند المجتمع الآسيوي والمجتمعات الآسيوية في الهند . فلقد

اختلفت الظروف تمام الاختلاف من حيث البيئة ، والقوى والعوامل وثمة مثال اخر لمقارنة الخدمات في إطار المجالات المختلفة للعالم الإسلامي وهو ما صار إليه الأمر من سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أو من أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يفهمها ويحللها ويعكسها أو يعيد إخراجها .

ولا ريب في وجود وحدة تلفت النظر في إطار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسلامي ، ويتضح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي ، بيد أنها تبرز واضحة جلية إذا ما تفحصنا الأبعاد الكثيرة للمجتمع الإسلامي ، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والدين الإسلامي ، أحياناً نتبع الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية . ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أو مكان بذاته .

ويؤدي بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهية التاريخ وعن حدود التاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية ، وما هي الأهداف التي يرمي إليها مؤرخ التاريخ الإسلامي ؟ وهل ينجزها ؟ فالدراسات التي تتعلق بموضوعات مثل البيئة الاجتماعية في المجتمعات والحركات الإسلامية ، وتيارات الفكر ، والنظم والظواهر الإسلامية ، كل هذه دراسات تاريخية لأنها أساساً تتعلق بالماضي ، بيد أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العادة موضوعات تاريخية ، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية . ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسلامية تختلف عن طرق المعالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي . ومن المهم أن نؤكد في إطار الدراسات الإسلامية . أن دراسات البنية أو النظم الاجتماعية تكون جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي ، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية .

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكملية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم (وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية .. الخ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ

على التوازن بين الاعتماد على العلوم التاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم . ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية .

ومع ذلك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أنها وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبير من العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتوسع من رقعة البحث وتتيح فرصاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون بهذه الطريقة قد تم التعبير عنها على مثل هذا النحو من الكمال والحيوية في علم التاريخ الإسلامي ، إذ يتم اكتشاف مجالات ، ونسب وأعماق أكثر في أثناء ذلك . فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتاريخ الإسلامي ، وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد ، وبمرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصة عن جوانب بعينها من التاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كونها ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعوب الإسلامية إلا إذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً .

إن مسألة كيفية معالجة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلاً في الطريقة التي نظر الناس بها إليها فعلاً في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشرقين على مسألة هل التاريخ الإسلامي علم مستقل بذاته ، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءاً من سائر العلوم الاجتماعية ؛ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا ينبغي له إلا أن يكون جزءاً من العلوم الاجتماعية كالانثروبولوجيا ، وقسم يشعر بأن التاريخ برغم اشتراكه مع غيره من العلوم ؛ بوسعه - بل ينبغي له - أن يظل علماً مستقلاً ذا سمات مميزة وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر ، أولهما أن المستشرقين ذوو خلفيات تبيان من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت . ولا يسعنا في كثير من الأحيان أن نميز المستشرقين ذوي الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين .

وثانيهما أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معا بغض النظر عن مسألة تخصصهم في التاريخ الإسلامي أو في سوى ذلك من جوانب الدراسات الإسلامية ، لا لأنهم قلة من ناحية العدد فحسب ، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي

أوثق ارتباطاً بالإسلام « كدين ». وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تتسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني . وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هو تشويه التاريخ كما حدث فعلاً في كتابات الكثير من المستشرقين . وما قصدنا هنا أن نبحث هذه المسألة بالتفصيل ، ولكننا نريد فقط أن نلاحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية ، والمجتمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى ، باعتبار كل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي ، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين - وهو أمر له ما يسوغه - بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال . وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثر حداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية . ومهما يكن من أمر ، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم ، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته . ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين ، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من ذوي المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوروبيين . وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الانتاج بشكل يندرجونه في مجال الدراسات الإسلامية . وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي ، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى . ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين .

وعلى الرغم من أن كتاب « وات » ، « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشر من جولد زيهر إلى موير ، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين ، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً . ومع ذلك نجد « وات » ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلياً ، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصوير مساو ، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحابة ، مهما كانت نسبية . فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها ، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة ، فأى تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي ، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس . وعلى النقيض من ذلك نجد

أن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية في حماس وتغصب ، ومعرفته بالتاريخ الإسلامي يقصد بها في نهاية الأمر خدمة أهدافه السياسية . ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة من حيث ما تتسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل ، على المنوال نفسه تقريباً الذي سار عليه بعض سلفه في حركة الاستشراق ممن كانوا أقل شهرة منه ، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب « إدوارد سعيد » « الاستشراق » إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو متمثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أمارط سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية ؟

* * *

وأخيراً فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تتسم في كثير من الأحيان بالتميع والنسبية برغم حيويتها، ألا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي ، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين ، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامة ، إذ أنها قد أثرت كذلك على منهجياتهم في التاريخ الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، نجد أن نورمان دانيل قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ^(٢٢) . وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثراً للاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين ^(٢٣) . ولكن كتاب إدوارد سعيد « الاستشراق » هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق ، مقدمة إياها في صورة حديثة ، متناقضة مع الشرق الحقيقي ، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلاً ^(٢٤) . ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق ، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم ، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمشون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون بها المستهلك الغربي ، مفترضين أن القارئ الشرقي غير جدير بتقدير علمهم ، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه ^(٢٥) . أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية

والأيدولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة ، بدلا من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الانتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها . ولقد أمكن تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأنهم كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات « العلمية » التي لا أساس لها من الصحة على الاطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل . ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من اطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في منزلة القاضي ، لأن « قراراتهم » كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدتها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظرياتهم وافتراساتهم ونتائجهم . وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به ، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمدأ طويلاً يستهلك الانتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك بها السلع الأخرى - تقريباً - وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقاربة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامته ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيراً من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل على كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين بعينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أنها لم تنقض عن آخرها .

وهذه الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لا يتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك ، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين . فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، ولويس ماسينون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية (موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً لفرانكو ضد الجمهورية) أو يدين أنظمتهم السياسية (ماسينون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته « البربرية » في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب ، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا) وبرغم ذلك فنحن نجد أن ما أسهموا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالاً أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من آرائهم السياسية ويتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحو كان بحركة فرانكو الفاشيستية في دراسته للأصول الإسلامية « للكوميديا الالهية » ولقد تعرض ماسينون للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع « خرافة الحلاج » ولأنه حول الحاوي إلى شهيد ^(٣٦) بيد أننا - مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه - فإن كتابه هذا الأخير يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميز به من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لبليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية ، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال « تاريخ المسلمين في أسبانيا » تبرز أمامنا باعتبارها خير دراسة لعصر بني أمية في الأندلس ، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر ، نجد أن ليفي بروفنيسال - ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين - كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ ، وبرغم ذلك فإننا نجد في حالة ماسينون وبلاسيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأواً بعيداً من الكمال وأن نظريتهما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسؤولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وأسبانيا على التوالي ، وأنهما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارز خلال النصف الأول من القرن العشرين . وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف

والأحزاب في التاريخ الإسلامي ، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبالتاريخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراستهما وهي تقوم على طرق بحث ثابتة في ذات الوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها . وفي آخر الأمر ، نجد أن كليهما قد أكدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعد في إطاره التاريخي . ونجد أن كليهما وهما لم يعتنقا الدين الإسلامي يكتان للإسلام احتراماً عميقاً يندرج وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضل لحضارتهما الغربية عن طريق دراستهما للإسلام والتي ربطها كل منهما بالمسيحية ولقد فهم كل من ماسينون وبلاسيوس ذلك . وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أوسواء من الفروع التي درسها في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ أنهما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنماذج الغربية وركون إليها إلى حد بعيد . نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسة دقيقة للمصادر التاريخية الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبة من العسير دحضها حتى على من يعارضونها كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصول « الكوميديا الالهية » .

* * *

٣ - المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة) :

هذا المقال بالمقارنة بين مدخلي هما المدخل الشامل - الذي يمثل في **يهتم** ناحية ما (آرنولد توينبي) - إذ يعتبر تاريخ العالم كلا واحداً ذا تفريعات من حضارات وثقافات ، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق لمجالات بعينها كما فعل برتراند راسل حين عالج دراسات في موضوعات بعينها متنوعة بدءاً بالزواج إلى المجتمع الصناعي والأيدولوجيات والحرية والمنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعاتها المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقين ، فجاءت اتجاهاتهم ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأناً في قضايا الإسلام مسيطرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول .

وليس في إمكاننا بالفعل أن نهون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص .

إذ أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين (الطريقتين) في أعمال مختلفة متباينة .

فهل يكون من الممكن القيام بهذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي ؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين . ومن الممكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي نهتم بها .

ومن العسير أن نعرف (نحدد) بالضبط كلا من المدخلين (هاتين الطريقتين) على نحو يعين حدود كل منهما ، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحتفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال . ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي .

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية ، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص ، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع . أن اختيار أحد المدخلين من المجالات مثل التاريخ الإسلامي ، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية ، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام ألوان شتى من الدوافع المؤثرة ، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة .

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر ، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث ، وأعقب ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقهاء .. الخ وهي مجالات يعتبر جولد زيهر رائداً فيها^(٢٧) . ومهما يكن من أمر ، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

وفي مجال التاريخ الإسلامي ، نجد كتاب كارل بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية »^(٢٨) يشكل عملاً رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان . ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة (١٠٥٥ - ١٢٠٠) كتاب صدر حديثاً وهو « العظمة التي كانت تسمى الإسلام »^(٢٩) من تأليف وليم موننجومري وات . فهو يعكس طرقاً أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج بها روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابه « التوسع الإسلامي »^(٣٠)

وتمثل مؤلفات س اتش بيكر مثالا أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام . وقد وصف ذلك المدخل وارد ينبرج على النحو التالي :

« لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض المجالات كمثال نوعي ليناابيع الحضارة العظيمة »^(٣١)

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينية ويصف وارد ينبرج هذا التصور للإسلام فيما يلي :

« انه الدوران السلبي في عالم ايجابي مؤسس في نور كامل »^(٣٢)

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أنهم قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً ، وهو اتجاه نجده واضحاً في كتابه « الإسلام إلى أين ؟ »^(٣٣)

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الاسهام في تفتيته . ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي^(٣٤) ، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلاً على طريقته العامة في المعالجة . « .. ان الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى المجتمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءاً منه لا يتجزأ ؛ إنه تكلمة للحضارة الأوروبية وموازنة لها » .

« إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ

اتساعاً وشمولاً ، يمثل عودة إلى التكامل بالنسبة للحضارة الغربية ، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحدتها من جديد في قوة ساحقة ^(٣٥) .

ويمكننا أن نضم إلى قائمة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيمس ، وجوستاف فون جرونيوموم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيمس « محمد » ^(٣٦) الذي كان من الطبيعي أن يقتصر على سيرة النبي يعكس الطريقة الشمولية التي تحراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك ، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونيوموم وينعكس ذلك في كتابه « إسلام العصور الوسطى » ^(٣٧) .

ونجد مؤلفات ألفها « فيليب حتي » تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب « العرب » و « تاريخ سوريا » و « الإسلام منهج حياة » . وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم « حتي » إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق بهم عن طريق جامعة برنستون . فـ « حتي » يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه بها برباط وثيق عن سواه من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب متميزينها من بين أوسع نطاق ممكن . وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفصيلات للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاساً شاملاً لرقعة شاسعة (من الأحداث والأمور) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشراً إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضى أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها .

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات ، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى المجال الذي نجد فيه لب الموضوع المعنى .

* * *

١ - طريقة المعالجة الشاملة (المدخل الشامل) عند لويس ماسينون :

إذا اعتبرنا أن الطريقة العامة مفيدة من أنها تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد . ونجد مثالا يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينون « عاطفة الحلاج الشهيد الدولي في الإسلام » ^(٢٨) .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج ، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها ، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب ، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينون في المعالجة إن كان مدخلاً شاملاً أم متخصصاً . إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو لا فكاك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزدوجة التي يستخدمها ماسينون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه .

فعلى خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي . فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به . فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينون والتي استعملت ضد الحلاج في اثناء محاكمته الثانية . ونجد أن ماسينون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج .

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية ، إذ نجده قد دفع ماسينون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضيف على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة .

إن البيلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينون؛ كنتاج فرعي لعمله - في حد ذاتها - تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي . وفي نهاية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته . والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين

تتلمذ عليهم ورحلاته التي قام بها والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في المجتمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها .

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعتراض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة .

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينيون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين . فنجد ماسينيون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة^(٢٩) .

ويتضح أثر سهل التوسل - الذي عاش في الفترة من (٢٠٣ هـ - ٢٨٣ هـ / ٨١٨ - ٨٩٦ م) من تقديم ماسينيون لمذهبه القائم على الاجتهاد ، التوبة والإيمان ، ويقوم مذهب الجنيد على الميثاق (العهد) الذي قطعه الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالتزام الاخلاص والتسليم إلى الله . ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى .

ويصف ماسينيون العملية التي تصل بها تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كونها الفكرة ذاتها التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

« إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلاً في إنكار الشركاء أو التشبيه « بالكيف » أو « الحيث » أو « المكان » ولكن هذا التنزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف «السكر»^(٤٠) .

ويتساءل ماسينيون عن الجهد النفسي الذي لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى انقاص حقيقة الروح في نهاية الأمر حتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة .

ولقد أثر النوري المتوفى سنة (٩٠٧/٢٩٥) على الحلاج لا عن طريق تعليماته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة . وذكر ماسينيون أبا بكر الفوطي المتوفى (٩٦٩/٣٥٩) والشبلي المتوفى سنة (٩٤٥/٢٤٧) وابن عطاء المتوفى (٩٢٢/٣٠٩) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له ، وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في أثناء محاكمته ومات متأثراً

بالجراح التي أصابته من جراء ذلك . وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الانابة إلى الله تؤدي إلى الكمال ، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقدده الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسينيون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذي قاده في مراحل تطوره الصوفية .

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسينيون للحالة العقلية للحلاج :

« إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تخذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخيل الصوفي ، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في « حالات » ومن ثم يتعرض لنفحات الله ، انه يسمع كلمات مقدسة يهتم بها ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المتعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب^(٤١) .

ونجد أن خروج الحلاج على أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى اتهامهم بإياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالاحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فصلاً كاملاً بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام .

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة (سلسلة مؤرخي الأحداث) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أنها مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الإلهية ، ونجد أن انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضافته على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي . وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث ، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية ، حتى بالنسبة لتفسير القرآن . وانحراف الحلاج عن الطريق الذي اتبعته سائر المدارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن

على المرء بممارسته للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج (الاتحاد) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد .

ويركز ماسينيون على النواحي الصوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حياته ، ومذهبه وتعاليمه . كما أن الصرامة التي اتسم بها قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة ، على ما يبدو ، يضيفي على نظريته صفة القوة ، وباعتبار ماسينيون كاثوليكيًا ، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحية منه في سبيل خلاص البشرية ، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأنها تضحية وقربان إلى الله .

ويشرح ماسينيون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلك لا يرجع إلى أية ميول علمانية لدى الحلاج ، بل إلى قرار اتخذته كي يختلط بأهل الدنيا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية . ويستشهد ماسينيون بوصف الصولي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله :

« إذا علم الحلاج أن شعب مدينة كانوا معتزلة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وإن كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة »^(٤٢) .

وبوسعنا أن نفسر اتهام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطموح الشخصي بقدر ما يرجع إلى ما سببته تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي :

« لقد كان يدور بسرعة كبيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى »^(٤٣) .

وكانت الرحلات التي قام بها الحلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد وبهروج وبخارى وكشمير .

ومما ورد من حكايات تفسر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العباسيون شعبيته المتزايدة باعتبارها قوة سياسية تهددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته ، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القوى التي كانت ضد العباسيين كالعلويين ، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغرافي والتي شملت كذلك بغداد عاصمة الخلافة ، والصورة التي تكونت عنه باعتباره منقذاً (مخلصاً) وإدانتته للعلماء كلها عوامل مهمة تفسر لنا لماذا عُذِّ

الحلاج بمثابة المتشدد وخطراً سياسياً على العباسيين . ولم يكن من العسير ترجية الاتهامات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذهب . فلقد اتهمه الاماميون باغتصاب حق الدعوة (الوعظ العام) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة ، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة (للشعائر) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها ، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة .

ولقد صور لنا ماسينون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ بصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب . وقدراته النفسية العظيمة . وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته .

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة .

ويصف ماسينون الاتهام الثلاثي الذي وجه إليه كما يلي :

أولاً لافشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة (نظرية الحب المقدس) (٤٤) .

ونتجت عن محاكمة الحلاج آثار ترد صداه في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمناتها المذهبية ، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية ، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء ، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض ، وبين المتكلمين نظرية المقرلة لابن علي الجبائي عن عدم حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الاخفاء (التخفي) ونظرية الاشعرية عن الباقلائي عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير ، وعن المعجزات البسيطة هي (مخارق العادات) في مجريات الصدفة العامة للعالم (٤٥) .

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج ، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الارستقراطية الفارسية ذلك الذي كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين (٤٦) إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له .

وعارضت أسرة ناوباخت ميول الحلاج الصوفية ، متهمة اياه « بادعاء الربوبية » واستشطاء غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الاثني عشر باعتبارهم

الشهور القمرية الاثني عشر ، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الالهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزاً على نظريته الخاطئة القائلة بالسموع عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته ، نفوا الحلاج من قم .

وفسرت أفكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار داخل الفرد (روجه) بالنار الخالدة نار اله الحب ، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضاً في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة وأطلقوا عليه « زنديق » وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة ، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج .

أما خاصية المدخل العام لماسينون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون « المحاكمة » فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام ، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية .

ويمثل هذا التاريخ (٢٩٦هـ / ٩٠٩م) في الوقت ذاته تولى ابن الفرات وظيفة الوزير الأول ، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة ، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات . ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج واتهموا بالزندقة ولذلك طاردتهم قوات المتوكل النظامية . وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في نهاية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه . وفي أثناء المحاكمة الأولى من (٢٩٨هـ / ٩١٠م إلى ٣٠١هـ / ٩١٣م) ، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لاتهامه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أو تضليل الناس بالسحر أو الشعوذة . ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام .

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذي أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة . وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشوري .

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروي لنا هذه الحادثة :

« واستخلص نصر القشوري أمراً من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن ،

وكانوا بذلك يبنون له منزلاً صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة^(٤٧) .

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير في قصر المقتدر نتيجة حماية نصرله ، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول :

« كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب « بول » الحلاج »^(٤٨) .

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي :

« كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم ، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين ؟ وجاء الرد من الجنة . وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلاً « لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها دودة » ، وقال الحلاج ان التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوى ولذلك تم اختراقها »^(٤٩) .

ومن السخرية أن يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً في محاكمته من (٩٢١/٣٠٨ إلى ٩٢٢/٣٠٩ م) نتيجة للسخط المتزايد عليه من جانب جماعات بعينها . فبينما كان البعض يغار من ارتفاع مكانته وعلوقه بسرعة كبيرة ، كان البعض الآخر موقناً بزندقته . وأدى نفوذ أعدائه في نهاية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين اتهموه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد ، وهو من علماء السنة البارزين وكان متخصصاً في تفسير القرآن ، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه « القراءات السبع » ، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف بها على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب ، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين .

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذته ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير « كتاب قراءات القرآن والفرقان » وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - « فاقتلوا أنفسكم » بدلاً من « كبلوا »

- ٢ - « لكل ثناء مستقر » بدلا من « نبأ » .
 ٣ - « أنزل عليكم القرآن » بدلا من « فرض »
 ٤ - « وتقول مالها » بدلا من « قال الإنسان »

والاثنتان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي ادعاه ابن مقسم ، والاثنتان الآخران تصويبان صحيحان أدخلتا على نص نسخة عثمان وأدخلتا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما ^(٥٠).

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى إعادة تأكيد مركزه السياسي بأن يلحق الهزيمة بمتمردي القرامطة . ويلمح ماسينيون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينيون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته :

« كان حامد ينظر إلى الحلاج باعتباره أحد السحرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم » ^(٥١) .

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمري باعترافات ألحقت الضرر بالقضية . ومهما يكن من أمر ، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر ، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمري باعترافاتها أم لا .

ومن بين تلاميذه الآخرين الذين أُلقي القبض عليهم حيدرة والسمري والقنائي والهاشمي ، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج مما أسهم في أحداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيدات الاتهامات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحكمة كما تباينت أقوالهم عن سلوك استأذهم في أواخر أيامه بالسجن ، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطاء الصريح أن سجن ولقي حتفه قبل أن يموت استأذه . وتصرف السمري بحماقة حتى ينقذ حياته ، ومهما يكن من أمر ، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحلاج وموقفه الإيجابي منه ذات أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينيون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً ، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضاة الحلاج وعدم ارتباطه بصوفى الصوفية ذات الميل غير الحنيفة ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته .

وبعد أن تشاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء

على ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأي .

وتساور الشكوك ماسينون في عدالة هذا الحكم ، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجي على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر في غياب القاضي ابن بهلول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى . ومهما تبين من أمر وبكل النظرة العادلة إلى ماسينون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذ موقفه محدد إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارئ ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته .

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالاً مباشراً ، فلو أن ماسينون كان قد أنهى كتابه بالفصل « المحاكمة » لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت بإسهام كبير . ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب ، ويمد ماسينون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد ، وبذلك يقع على كتاب ماسينون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام ، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة .

ومن الناحية المنهجية ، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص ، ومهما يكن من أمر ، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير ، نجد القارئ لا يقتنع - بالضرورة - بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً .

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب ، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينون الذي استغرق حياته .

* * *

٢ - طريقة المعالجة المتخصصة التي

اتباعها هيجويل آسن بلاسيوس :

أن الطريقة المتخصصة للمعالجة ، كما يوجي بذلك اسمها ، تنحصر في حين محدود بذاته ، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلاً من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الإسلامية ، فمن المثمر - على ما يبدو - أن نضرب مثلاً واحداً للتوضيح .

ويمكننا أن نضع مجويل آسن بلاسيوس في سهولة ويسر ضمن صفوف المتخصصين في مجالات بذاتها في الإسلام بدلاً من القيام بأي نظام تحليلي لدراسة الإسلام ككل ، وهو بهذا المعنى أقرب إلى جولد زيهر منه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن بلاسيوس قد فهم الإسلام ككل فهماً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقة بالإسلام كنظام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسلامية بأسبانيا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المدفونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء . إن أسهامه في إعادة اكتشاف المصادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذي يقدمه استشهاده على ما يكتب . كما أن دراساته عن العلاقة بين الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية قد أسهمت في خلق موقف جديد عند كثير من المستشرقين الأوروبيين وكذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن العربي هي دراسة للتصوف الإسلامي ، وعلاقتها بالتصوف المسيحي^(٥٢) ، ودراسته لابن المسرة^(٥٣) ، تحاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه .

وفي الموضوعات التي يختارها بلاسيوس ، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ أن طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة ، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة . وكانت أسئلته عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة . ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب « الفصيل في الملل والنحل » وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية .

لقد بذل بلاسيوس جهوداً عظيمة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر

وفقيه عظيم . فالمجلد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية .
تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم (تستخدم كلمة غربية هنا
لتعني المنطقة التي تشمل أسبانيا والمغرب ، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق
الأوسط) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته ، وحياته
وأفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التي أثرت في
فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري ، ومد رقة مقاييسه
الظاهرية لتشمل حقل الدين ، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم
الجدلي ، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله ثم موته ، وأعماله ثم مدرسته ، وهو
إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة
مدرسته ، نرى بلاسيوس وهو يدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه
شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر
للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهده حتى وصل القرن العشرين . وإنه لأمرجل أن نجد من
بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن العربي من موريا (القرن التاسع الهجري) أو
تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً ، هما ابن
رشد من قرطبة (القرن السادس الهجري) والغزالي (القرن السادس الهجري) .

وينبغي ألا نفهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي
عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه . وعلى سبيل المثال ، نجد أن
تخصصه في ابن حزم ، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده
إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على
استحياء . أما عن العلاقة بين ابن حزم والمجتمع فإننا نجد بلاسيوس يعدّ الأول نتاج
الثاني إذ يقول :

ولكن الذي لا يبدو مطابقاً ومشابهاً تماماً أن الأفلاطونية (ويعني بها ابن حزم
الشهوانية) يجب أن تعدّ ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو ، مما يشكل شذوذاً
حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الأسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب
طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل
واضح في المقدمة^(٥٤) وهو يسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه
ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال :

« وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى
أوج اشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثة
لأنواع الانحطاط . ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية
السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي

عرب كثيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوافر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم^(٥٥).

* * *

أن المستشرق المتخصص بلاسيوس يعدّ نوعاً آخر يختلف عن الجيل السابق الذي يمثلّه «دوزي» أصدق تمثيل من حيث أن الأول بذل جهداً كبيراً في تحليل المشاكل التي يتناولها بجديّة إذا ما قارناه بالتاريخ القصصى لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه «تاريخ المسلمين في أسبانيا». إن تحليل بلاسيوس لأراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح.

إن الأفكار التي أوردها دوزي في تحليله لمفهوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ - الصورة التي عملها ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات صريحة وبريئة وساذجة تظهر لنا في نفسية الأبطال مشاعر رقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث المماجن الجسدى والذي يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والظاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي.

٢ - إن النفسية التي يقتضيها هذا الحب ليست خاصة بالعرق العربي ولا الأدب الإسلامى والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة.

٣ - حب ابن حزم الرومانسي ومثله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحى والأسباني^(٥٦).

وعن الفكرة الأولى يقول بلاسيوس أن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية «خاطئة» إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية «دوزي» الذي عدّ ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل.

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم - كضحية لأول حب له في طفولته - قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يبكيه بقية حياته.

أما عن الفكرة الثانية فإنها تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولاً وأخيراً (بالكلية) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته. ولذا نجده قد برز

كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن « طوق الحمامة » يرتكز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه .

إن إشارة ابن حزم دائماً إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعدّ دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في « طوق الحمامة » بالشكل التالي :

« الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الارستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من المجتمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفنتة في الحب » (٥٧) .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعدّ متشابهة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سماوات الأدب الإسلامي المظلمة .

والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من منبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقى القرن التاسع عشر .

إن حقيقة أن بهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية .

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادى عشر الأندلسيين والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الاسهام الأدبي لابن حزم .

إن نقد بلاسيوس لثالثة أفكار دوزي تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقى القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

« لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس

الماجنة للعرق العربي . وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرية للأدب الإسلامي وهي غير قوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية .

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمنته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشفغ بالشكل والجمال الحسي . وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية ما قدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهماً بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه . أو القيام بتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشر ولم يكتشف حتى يومئذ، وتجروؤاً على القيام ببراهين غير كاملة ومدحوضة وخلصات عامة غير ناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي . ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثر دقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فترة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي . وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ما كان عليه جميل بثينة (جميل بن عبد الله العذري) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى . هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت لمجرد الحب دون أن يتجرأ مطلقاً أن يضع يديه على حبيبته بثينة^(٥٨) .

وبرغم أن فكرة الحب في « طوق الحمامة » قد سادت بشكل مثالي فإنه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد - برغم أنها قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس - إلا أن بها محتوى حسي (جنسي) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه وإضافة إلى ذلك ، فبرغم أن « طوق الحمامة » يعد أسهماً أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم .

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته (مضمونه) :

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون (المظهر والجوهر) سوف يقودنا بعيداً عن المداخل والتفسيرات والنظريات ليقترّب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل .

إنه من غير الممكن أن تناقش إسهام ميغيل اسن بلاسيوس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن نناقش الدراسات التي قام بها المؤلف عن « الأصول الإسلامية للكوميديا الالهية » لدانتي .

ولعل أكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كان نتيجة لمؤلفه «La escatologia Musulm and en la Divina Comedia» والذي ترجم إلى الانجليزية تحت اسم « الإسلام والكوميديا الالهية »^(٩٩) فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩ . وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلاً بعنوان « تاريخ ونقد أحد المجادلين » قدم فيه كل ما أثر حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبات عديدة^(١٠٠) .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف - خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات - تعد ذات أهمية خاصة إذ أنها تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين في هذه الفترة ، أمثال ت . أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغبريال (جابرائيلي) وجودفري ديمومبينز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين الايطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية^(١٠١) .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة (مؤيدين جدد) ولقد كتب الأستاذ رينولد كوميش من جامعة توبينجين الرأي التالي في عام ١٩٨٣ :

« عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مثارا للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية اسن بلاسيوس كان من الممكن قبولها وكانت حجة أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسرائء محمد إلى السماء . ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبعات التي قام بها سيروليوموتوزسنديو وبرت ألنسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي وأن موضوع إسرائء محمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . (المخطوط ٥٠٥٣ من المكتبة الوطنية بمadrid) والذي يروى لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء ، (المخطوط رقم ١١٦٣ من المكتبة الوطنية في باريس) يستخدم التعبيرات نفسها وكذلك (المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمadrid) . بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع واعتقد أنه يجب أن يذكر من

بينها أيضاً (المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بودلينا) . وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغة العربية توجد منها (الحشر والنشر في الإسلام) للسيد أسين بلاسيوس « (٦٢) .
إنه ليس ضرورياً أن نعيد مختلف الآراء والمجادلات التي أثبتت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقد أوصد هذا الباب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزدد عن كونها حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا الموضوع ليس محدداً فيما إذا كانت الأفكار الإسلامية مصدر إلهام لبلاسيوس أم لا ، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخذها بلاسيوس أيا كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات - خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين - ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزي في مقاله .

ومع ذلك - وبعبداً عن جوهر المناقشة - فإن بحث كونتزي - بينما يمثل عاملاً أساسياً في دعم بحث بلاسيوس - فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزي فهو يستخدم الاصطلاح « ماهوما Mahoma في عنوان المؤلف التالي :

«La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos aljamiados y en el manuscrito arabe M 518»

وهذا الاصطلاح « ماهوما » على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن - فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية « محمد » .

وهناك أيضاً اصطلاح آخر استخدمه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متغترسة شاعت بين جيله من المستشرقين وهذا المصطلح هو « ريجاتير » REGATEAR ومعناه يساوم أو يقايض ، وهو مستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند اشارته للمشاهد التي كان « محمد » صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجباتها .

ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لوحد ذلك بنا قليلاً عن موضوعنا الأساسي وهو بحث بلاسيوس وذلك لكي نوضح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز (التعصب) المتوارثة .

وربما يكون الاستاذ كونتزي قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة - لا يهدف من وراء ذلك إيذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين .

وفي سياق الحديث عن بحث بلاسيوس ، فإن موقف كونتزي يوضح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسي .

وختاماً ، فإن مناقشتنا للمعالجة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينون وبلاسيوس إنما قصدنا من ورائها توضيح مرونة واتساع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها .

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينون وبلاسيوس كمثالين توضيحيين لكل اتجاه منهما . وبعد ، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول الموضوع من كافة جوانبه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخرين أن يسبروا أغوارها بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد - أو تقل - من الوضوح وأن نقترح الاجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات .

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة .

ولعل من دواعي قلقنا أننا لم نقدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول مناهج الاستشراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت ، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن .

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال ، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من أبرز المستشرقين من ذرى الخلفيات المتنوعة .

(جون جاكوز واردنبرج) « الإسلام في مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين » .

الطبعة الثالثة / باريس ، لاهاي ، ١٩٦٢ ، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زهر (١٨٥٠ - ١٩٢١) ، ك سنوك هور جونغ (١٨٥٧ - ١٩٣٦) وس . هـ بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٢) و دانكان بلاك ماكديونالد (١٨٦٣ - ١٩٤٣) ولويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) وتتميز هذه الدراسة بكونها واحدة من الأعمال الميكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما أنها أكدت بشكل كبير على البعد الديني ، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضاً بسبب المنهج الذي اتبعه ويعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .

وهناك مثال آخر لمعالجة مشابهة لمعالجة واردنبرج متمثل في المقال القصير البليغ لوليام مونتهجرى وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى (ويليام مونتهجرى وات ، محمد في عيون الغرب ، مجلة جامعة يوسطن ٢٢ رقم ٣ ، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩) . إلا أن فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل أوضح في كتاب الاستشراق لادوارد سعيد (ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨) .

(٢) مرة أخرى ، فإن « الاستشراق » لادوارد سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك أيضاً بعض الأعمال النقدية منها « أزمة الاستشراق » لأنور عبد الملك ، ديوجين (شتاء ١٩٦٣) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، كتاب و . م . وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزأين بعنوان « محمد في مكة » (أكسفورد ، ١٩٥٣) و « محمد في المدينة » (أكسفورد ، ١٩٥٦) ، ويتميز كدراسة أنثروبولوجيا تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلاً عن دراسته للسيرة النبوية .

(٤) إن اصطلاح « الاستشراق » من جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر . ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات أو تطورات مستقبلية تطرأ على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين :

الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدي مستشرقين وهكذا فإنهم يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة على ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .

(٥) ومع أنه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق إلا أنه من الصعوبة بمكان - وقد توزع هذا المجال المتخصص في العديد من البلاد المختلفة - أن نستبين استشرافاً متجانساً ، ومن جهة أخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية ألا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق . ومن التطورات الأخيرة في هذا المجال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق أوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض أن

هذا الدعم لا يؤثر على اتجاهات هذه الأقسام ولكن عملياً يحدث هذا ، بل ان هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام ستظل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمل منها وللدول التي تنتمي إليها ، مما يحدد سياسات كل منها .

(٦) درس نورمان دانيال تأثير الأمبريالية على الدراسات الشرقية (نورمان دانيال ، الإسلام ، أوروبا والأمبراطورية ، أدنبرة ، ١٩٦٦) وهذا الكتاب يعد استمراراً لكتابه السابق « الإسلام والغرب ، محاولة لتحديد الصورة ، (الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦) ومع ذلك ، ولأنه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه (الإسلام ، أوروبا والأمبراطورية) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والعشرين إلا أنه يقتصر إلى عمق التحليل بدرجة ما .

(٧) فيما يلي ما كتبه ماكسيم روينسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب :

ولكن كل هذه الصعاب لا تشكل في حد ذاتها هدفاً من أهداف ديليو .ام. وات ، بل انها كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب أمامها الكثيرون عند رؤيتها ، ولقد واجه تلك المشاكل « بعقل مفتوح وبمنظرة جديدة » .

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة . وهذا مما يقنع النصراني ان صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم امام التحدى الكبير الذي يمثله عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب أهله . وقال أن النصراني لا بد وأن يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديدة بإيمان المسلمين عندما يعالج موضوعات عنهم . ومن نافلة القول ان الرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة .

انها سلامة العقل وتفتحها والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة ، كل هذا أضاف أهمية إلى كتابه عن « محمد » الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام .
مقدمة روينسون في كتاب وات « محمد في مكة » باريس ١٩٧٧ ، ص ٧ - ٨ .

(٨) ماكسيم روينسون ، ما هو ميث ، باريس ، ١٩٦١ .

(٩) كازانوف ، « محمد ونهاية العالم » ، باريس ، ١٩١١ ص ٣ .

(١٠) يقرر ماكدونالد - دون تقديم أية أدلة تاريخية من أي نوع - إذا كان هناك شيء مؤكد عنه ، وعن شخصيته غير الواضحة فهو كانه حالة مرضية (دانكان بلاك ماكدونالد ، من جوانب الإسلام « نيويورك ، ١٩١١ ، ص ٦٠ »

(١١) سارنتون (صمويل سوينجر وجوزيف سوموجي) ، ومراجعة أجناس جولد زيهير ميموريال ، (المجلد الأول ، بودابست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢) .

(١٢) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ص ٦٣ .

(١٣) يقول أجنال جولد زيهير « كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه (أجناس جولد زيهير ، الدراسات الإسلامية المجلد الثاني ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ٧٩) .

(١٤) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملاً هاماً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما أدى بدنكن بلاك

ماكدونالد لأن يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلاً :
 « لا يسعني إلا أن أعتقد هنا بأننا أمام حالة من حالات التكرار على لسان محمد وعلى نحو غير مقصود
 بالمرّة لعبارة من العبارات التي تقطعها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في أثناء
 صلاة مسيحية .. »
 (ندكن بلاك ماكدونالد ، جوانب إسلامية - المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١) .

- (١٥) وشاعت هذه الفكرة ولاسيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة
 اليونانية من أمثال ابن رشد .
 (١٦) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين ، انظر محمد بن عبود
 « التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً » مجلة تاريخ المغرب ، الأعداد ٢٩ - ٣٠ (١٩٨٢) ص
 ٤٩٨ - ٥٠١ .
 (١٧) ونجد أن دبليو . ام . وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته : « .. حتى أننا لنعدّه (جولد
 زيهلر) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة » (دبليو . ام . وات ،) « الفلسفة الإسلامية
 والدين الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨ .
 وتنعكس هذه العبارة أثر جولد زيهلر على وات وهو واضح أبلغ الوضوح في أقدم ما قدمه في هذا
 المجال « القدرة والقدر في الإسلام » أعيدت طباعته باعتباره مؤلف (دبليو . ام . وات) « الفترة التكرينية
 في حياة الفكر الإسلامي ، أدنبرة ١٩٧٣) .
 (١٨) « إن التقدم الذي نرثه إليه لتقدم عظيم ، وإن الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ »
 (ماكسيم روينسون ، « الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية » في الكتاب الذي راجعه جوزيف
 شاخوت وسمى إى بوزورث « تراث الإسلام » الطبعة الثانية ، أكسفورد ١٩٧٤ ، ص ٦٢) .
 (١٩) وكتاب كينيث براون « شعب صالي ، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠ - ١٩٣٠ » مانشيستر
 ١٩٧٦ .
 (٢٠) جانيت أبولغد « الرباط : التفرقة العنصرية في المغرب » برينستون ١٩٨٠ .
 (٢١) ونجد عبد الله لاروى يقيم الموضوعات التي عالجها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه « عن تاريخ
 المغرب » (عبد الله لاروى - (بالفرنسية) باريس ١٩٦٧) .
 (٢٢) نورمان دانيل « الإسلام ، أوروبا والامبراطورية » أدنبرة ، ١٩٦٦ .
 (٢٣) دكتور محمد بن عبود « الاستشراق والنخبة العربية » (بالفرنسية) أعداد ٢٧ - ٢٨ (١٩٨٢) ص
 ١٩٩ - ٢١٥) ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الانجليزية ناقصة (محمد بن عبود الاستشراق والنخبة
 العربية) المجلة الثلاث سنوية الإسلامية ، المجلد ٢٦ ، العدد (١٩٨٢) ص ٣ - ١٥ .
 (٢٤) بيرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث ، شاملاً اللغويات
 والتاريخ . وباعتباره استاذاً للأدب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن
 صلته واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم .

- (٢٥) من بين النقاد السلبيين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند (العالم) بيرونييل هيجور وبنارد
 لويس . ومهما يكن من أمر ، فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية .
 (٢٦) « في فرنسا ، وعلى سبيل المثال ، نجد المستشرق البارز « لويس ماسينيون » الذي قضى حياته كلها يدرس
 الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون » (مولود قاسم نايت
 بلقاسم . « ثروة الإسلام ، الثقافة » (الجزائر) العدد ٧٦ (يولية - أغسطس ١٩٨٣) ص ١٧٦ .
 (٢٧) ويعترف الجميع بريادة جولد زيهلر في مجال الدراسات الإسلامية . ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو .

- ام . وات كمثال لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق المجري بصفة عامة « لقد كان أجناس جولد زيهير - على ما يبدو - أول عالم أوروبي يقدر أهمية هذا التراث .. » دبليو . ام . وات « الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي » ، أدنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .
- (٢٨) دبليو . ام . وات ، « العظمة التي كان اسمها الإسلام » لندن ، ١٩٧٤ ، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة « ان هدف هذا الكتاب هو اعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة أربعة قرون ونصف قرن من الزمان » (المرجع السابق ص ١) .
- (٢٩) وقد حقق كارل بروكلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه أميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه « تاريخ الأدب العربي » (المجلد الثالث ، لايدن ١٩٣٧ - ٤٩) .
- (٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .
- (٣١) جان جاك وارذنبيرج « الإسلام في مرآة الغرب » بالفرنسية باريس - لاهاي ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .
- (٣٣) مراجعة لسير هاملتون جيب « إلى أين أيها الإسلام » ، لندن ١٩٣٢ .
- (٣٤) المرجع السابق ص ٣٧٧ .
- (٣٥) المرجع السابق ص ٣٧٦ .
- (٣٦) ام . جوديفروي - ديمومبينيس ، « محمد » ، باريس ١٩٥٧ .
- (٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونبيوم للنقد في مقالة كتبها محمد أركون بعنوان « الإسلام الحديث من وجهة نظر الأستاذ جى . اى فون جرونبيوم » التي ظهرت باللغة العربية .
- ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال « فيليب حتى » كان لهم اسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .
- (٢٨) لويس ماسينيون « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » المجلد الاول ، باريس ١٩٢٢ ص ٣٢ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢ .
- (٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .
- (٤٠) المرجع السابق ص ٣٦ .
- (٤١) المرجع السابق ص ٥٧ .
- (٤٢) المرجع السابق ص ٧٢ .
- (٤٣) المرجع السابق .
- (٤٤) المرجع السابق ص ١٢٢ .
- (٤٥) المرجع السابق ص ١٢٧ .
- (٤٦) يدرس لويس ماسينيون هذه القوة السياسية المحافظة في كتابه ، « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، المجلد ١ ، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ - ١٥٩ .
- (٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧ .
- (٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩ .
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .
- (٥٢) يرجح ميچويل آسن بلاسيوس أن دانتي كان يحاكي ابن العربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفه « الكوميديا الإلهية » .

- (٥٣) يעדُ بلاسيوس أن ابن مسرة أيضاً قد أثر على دانتى في كتاب « الكوميديا الالهية » .
- (٥٤) ميجويل آسن بلاسيوس « ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية » المجلد ١ مدريد ١٩٢٧ ، ص ٥٢ .
- (٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .
- (٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ .
- (٥٧) المرجع السابق ص ٥٢ .
- (٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦ .
- (٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١ . وترجم الطبعة الانجليزية هارولد صندلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦ . وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وإيطالية وعربية والمانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعتها لأسباب مختلفة (ميجويل آسن بلاسيوس) «الخلفية الإسلامية للكوميديا الالهية » الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .
- (٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ - ٦٠٩ .
- (٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ - ٤٧٩ .
- (٦٢) رينهولد كوينتزى .

الفصل الثامن

اللغة والأدب

موقف مرجليوث من الشعر العربي

الدكتور محمد مصطفى هدارة

موقف مرجليوث من الشعر العربي

على كثرة ماكتب المستشرقون في قضايا اللغة العربية والأدب العربي لانجد مقالة تمثل سوء المنهج العلمي خضوعا للتعصب المقيت ضد العروبة والاسلام أشد وقعا وأبعد أثرا من مقالة «ديفيد صمويل مرجليوث David Samuel Margoliouth» المستشرق الانجليزي الذي نشرها بعنوان «أصول الشعر العربي The Origins of Arabic Poetry» في عدد يوليو عام ١٩٢٥م من مجلة الجمعية الآسيوية الملكية التي تصدر بلندن : «Jornal of the Royal Asiatic Society»^(١) والتي كان رئيسا لتحريرها .

ولد مرجليوث في عام ١٨٥٨م، وعاش اثنين وثمانين عاما إذ توفي في عام ١٩٤٠م، وقد درس في جامعة أكسفورد الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، ثم انتقل إلى دراسة اللغات السامية. وقد بدأ نشاطه العلمي عام ١٨٨٧م باظهار ترجمة «متى بن يونس» لكتاب (فن الشعر) لأرسطو. وعين بعد ذلك في عام ١٨٨٩م أستاذا بالجامعة التي تخرج فيها. وتوالى بحوثه ومؤلفاته منذ ذلك التاريخ، فكتب بحثا في عام ١٨٩٣م عن أوراق البردي العربية في مكتبة بودلي بأكسفورد، وترجم في السنة التالية جزءا من تفسير البيضاوي إلى الانجليزية. كذلك ترجم في عام ١٩٢٠م جزءا من كتاب (تجارب الأمم) لمسكويه، ثم نشر (رسائل أبي العلاء المعري) عام ١٨٩٨م، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي في الفترة من عام ١٩٠٧م الى عام ١٩٢٧م، و (نشوار المحاضرة) للتنوشي عام ١٩٢١م، وله عدد كبير من التحقيقات والبحوث والتراجم^(٢) .

وإذا كانت جهود مرجليوث في تحقيق المخطوطات العربية ونشرها تذكره بالتقدير، فإن بحوثه التي تتصل بالاسلام تنقسم بالتعصب المقيت، والبعد عن

المنهج العلمي، والجهالة الفاضحة. يتضح لنا ذلك في كتابه (محمد ونشأة الإسلام) Mohammad and the Rise of Islam الذي نشر عام ١٩٠٥م، وكتابته (الإسلام) Mohammed anism الذي نشر في عام ١٩١١م، وبحثه عن العلاقات بين العرب واليهود حتى ظهور الإسلام الذي نشر عام ١٩٢٤م، The Relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam .

كذلك يتضح هذا الموقف المتعصب في مقالته موضوع هذا الحديث وهي (أصول الشعر العربي) التي دفعه فيها تعصبه ضد الإسلام إلى تنكب الأسلوب العلمي، وقد هدف فيها إلى التشكيك في الإسلام بأثارة الشكوك حول الشعر الجاهلي . وكان لهذه المقالة آثارها الخطيرة في إيمان بعض الباحثين العرب المسلمين المحدثين بما جاء فيها . وأسس الدكتور طه حسين على قواعدها نظرية أفاض في الحديث عنها في كتابه (في الشعر الجاهلي) الذي أصدره عام ١٩٢٦م^(٦)، بعد نحو عام من ظهور مقالة مرجليوث، فأثارت مشاعر المسلمين، وصدمت فكر العلماء الثقات، ثم حذف منه الدكتور طه حسين أبرز الأقوال إثارة، وأضاف إليه ما يعزز نظريته المؤسسة على آراء مرجليوث التي يلخصها قوله: «إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليس من الجاهلية في شيء»، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»^(٧)، وقد أعاد نشره تحت عنوان (في الأدب الجاهلي) .

وقد انبرى للرد على نظرية طه حسين المرجليوثية الأصل عدد كبير من أهل العلم، ذكر منهم «محمد الخضر حسين» في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد الخضري» في كتابه (محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد فريد وجدي» في كتابه (نقد كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد لطفي جمعة» في كتابه (الشهاب الراصد)، و«محمد أحمد الغمراوي» في كتابه (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي)، و«شكيب أرسلان» في مقدمته الضافية التي صدر بها كتاب الغمراوي. وكان الرد العنيف على هذه النظرية من فصول كتاب (المعركة تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي .

وقد اهتم بآراء مرجليوث وآثارها في بعض المستشرقين والعرب الدكتور ناصر الدين الأسد، فخصص لها قسما من دراسته عن مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية^(٨) . وظلت مقالة مرجليوث في أصلها الانجليزي بعيدة عن التداول إلا في أيدي قلة من الباحثين، وحتى هؤلاء الباحثون لم يطلوا كل ما جاء في هذا المقال من آراء خطيرة تنضح بالتعصب، وتتخطى أصول المنهج العلمي، وقد تصدى لترجمتها الدكتور يحيى الجبوري^(٩)، وقدم لها ببيان بعض أصول قضية الانتحال. وبرغم جهد المترجم

الذي ينبغي أن يذكر في شكر . ظهرت الترجمة سقيمة غير واضحة أو مفهومة في كثير من المواضع، إلى جانب وقوع بعض الأخطاء في الصياغة العربية، وبعض التحريفات في نقل النص الانجليزي، واستشهد على سقم الترجمة بهذه الفقرة: «ولكن يبدو هنا فضلا عن ذلك وكأن غياب المهارة الشعرية كان مبررا، انه ليس شيئا بعيدا عن المواجهة الكائنة هناك حيث يجب ألا تكون، ولكن شيئا ما هم يتمنونه مع أن غيابه كان مسوغا»^(٧) ثم ظهر مقال مرجليوث مترجما مرة أخرى الى العربية في كتاب للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي)^(٨)، وقد وقعت في الترجمة أخطاء كثيرة، ولكن أخطرها تحريف أسماء بعض الأعلام الذين يجهلهم المترجم لبعده تخصصه عن الشعر العربي، كالحصين بن الحمام الذي يكتبه المترجم (الهمام)^(٩)، والأسود بن يعفر الذي يكتبه المترجم (يعفور)^(١٠)

وقدم المترجم بين يدي الكتاب تصديرا عاما يتجلى فيه امتداد التأثير المرجليوثي على المفكرين العرب المعاصرين، فنراه يسوق «كلام ابن سلام الجمحي» في كتابه (طبقات فحول الشعراء) ثم يعقب عليها قائلا: «تلك هي النتائج التي انتهى إليها ابن سلام الجمحي، والأسباب التي ساقها لبيان منشأ الانتحال والتزييف والزيادة في الشعر الجاهلي، وهي هي عينها النتائج والأسباب التي أوردها الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) و(في الأدب الجاهلي)، وأكتابه الواحد المعدل هذا. فعلام إذن كل هذه الضجة الزائفة التي أثارت حول هذا الكتاب، حتى نعتوا صاحبه بما شاعوا من النعوت، فاتهموه بالمروق والتهجم على التراث العربي العريق، والرغبة في تحطيم أمجاد العرب، والانسحاق وراء (مؤامرات) المستشرقين، (ولهذه الكلمة في ذهن كل أو جل المشتغلين بالأدب العربي معان غريبة ممعنة في التضليل والإيهام والتهاييل)، فهل كان «ابن سلام الجمحي» (١٤٩ - ٢٣١) هـ (مستشرقاً) هو الآخر (متآمراً) على التراث العربي القومي»^(١١) .

ولا أجد تجاوزاً لكل الحقائق أشد وأخطر من هذه الأقوال، فما أبعد كلام ابن سلام عن «مرجليوث» و«طه حسين»، وما أصدق قول الأستاذ «محمود محمد شاكر»: «أما ابن سلام صاحب كتاب (طبقات فحول الشعراء) فهو من قضية «مرجليوث» ومن قضية الشعر الجاهلي بمعزل ... ابن سلام لا يشك في شعره هو أحد حفاظه وعلمائه، ثم يؤلف في هذا الشعر وشعرائه كتاباً قائماً برأسه هو كتاب (طبقات فحول الشعراء) فلماذا نزيف الحقائق»^(١٢) وكأن «شكيب أرسلان» قد عنى «الدكتور عبد الرحمن بدوي» حين قال: «وليس «طه حسين» في هذا الرأي الغائل والمنطق المقلوب إلا مقلداً لمرجليوث أو لغيره من الأوروبيين لسابق عقيدة سخرية فاشية - وبالألف - في الشرق، وهي أن الأوروبي لا يخطئ أبداً»^(١٣) .

ويتبين لنا افتتاحان «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بكل مايكتبه المستشرقون - حتى بالخطل والباطل - في احتفائه الشديد بمقال «مرجليوث» إذ يقول : «وأخيرا خطأ البحث خطوة جبارة بمقال كتبه «ديفيد صمويل مرجليوث» ... استغل فيه نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركز خصوصا على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي والتغيير في روايته زيادة أو نقصا أو تحريفا»^(١٤)

ويمضي «الدكتور عبد الرحمن بدوي» - وهو آخر من عرضوا بالدراسة لمقال مرجليوث - في افتتاحه بالمستشرقين وإنكاره على الباحثين العرب الذين تصدوا لأباطيلهم، الى حد التهجم عليهم بقوله: «والشيء المؤسف حقا هو أن كل هذه الأبحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي، ونمت واتسعت، بينما ظل (المشتغلون) بالأدب العربي في العالم العربي والإسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها. وربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب «الدكتور طه حسين»، ولو كانوا على علم بما كتب القدماء من علماء العربية مثل «الجمحي»، وأقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق والتبصر لا مجرد الاطلاع، ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة وستين عاما، لما رأوا في كتاب (في الأدب الجاهلي) شيئا غريبا أو مستنكرا لوخلصت نياتهم، ولرحبوا به بوصفه إسهاما عربيا له قيمة في هذا المجال، ولو اوصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة. لكن ما حدث في مصر والعالم العربي كان على النقيض تماما، فلم يقتصر الأمر على الردود الممعنة في الجهل والادعاء التي نشرت في سنوات ١٩٢٧ وما تلاها، بل كان الأدهى هو ما كتبه (أساتذة) الأدب العربي من كتب، وما حضره تلاميذهم من (رسائل جامعية) لنيل الدكتوراه، وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل ما نشر قبل ذلك بمائة عام أو يزيد من أبحاث ودراسات نُصرت وجه البحث في الشعر الجاهلي، وتقدمت به خطوات هائلة وهم عنها جميعا غافلون»^(١٥)

ولا يملك أي باحث نفسه من الدهشة إزاء هذا التهجم القائم على ما يصف به القائل غيره من تحريف وجهل وادعاء، بل إن مما يلفت النظر بقوة أن «الدكتور عبد الرحمن بدوي» الواقع في أسر الفتنة المرجليوثية التي يزعم أنها (نصرت وجه البحث في الشعر الجاهلي) بإنكارها كل الشعر الجاهلي، وكل الحقائق المستخلصة منه، قد ترجم ضمن مقالات المستشرقين التي نقلها الى العربية بحث «بروينولسن» (في مسألة صحة الشعر الجاهلي) الذي رد به على «مرجليوث»، وسقاه معظم آرائه. كذلك أغفل «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بحوث مستشرقين آخرين ردوا على «مرجليوث»، وكشفوا زيف منهجه العلمي والنتائج التي توصل إليها، وفي ذلك يقول الأستاذ «محمود محمد شاكر»: «ومن الانصاف للمستشرقين أقول لك: إن كثيرا منهم من شيوخ «مرجليوث»

واقترانه وتلامذته، قد رفض هذه القضية، ورد عليها ونقضها، وكان من آخرهم - فيما أعلم - المستشرق «آربري»، فقد لخص أدلة «مرجليوث» ونقضها عليه، وذلك في كتابه (المعلقات السبع)، ثم قال في آخر كلامه: «إن السفسطة - وأخشى أن أقول الغش في بعض الأدلة - التي ساقها الأستاذ «مرجليوث» لتلقيق البتة برجل كان - ولاريب - من أعظم أئمة العلم في عصره»^(١٦).

تلك بعض آثار ردود الفعل التي أثارها بحث مرجليوث (أصول الشعر العربي)، فما حقيقة الآراء التي أثارها، وما مدى نصيبها من الصحة والخطأ، واعتمادها على قواعد المنهج العلمي السليم؟

* * *

إن «مرجليوث» يبدأ بحثه بفروض يسيء فيها شرح الآيات القرآنية، ثم يرتب عليها نتائج خاطئة. وقد بدأ بالاستدلال بالقرآن الكريم على وجود شعراء جاهليين^(١٧)، وهو بهذه البداية يشير إلى أمرين. الأول: إنكاره وجود شعراء جاهليين، بين أيدينا أشعارهم وأخبارهم، ولذلك يلتمس الدليل على وجودهم والثاني: الاعتماد على القرآن الكريم وحده في إثبات الأشياء وإنكارها في عصر ما قبل الإسلام. وهوليس كتاب تاريخ، كما أن «مرجليوث» لا يؤمن به بوصفه نصرانيا، فكيف يعتمد على مرجع لا يثق بصحته؟

ثم نراه يسوي بين الكاهن والمجنون والشاعر، استنادا إلى قوله تعالى: (فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون. أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون)^(١٨) وهو يستنتج من ذلك أن الشعراء كانوا يتنبئون بالغيب^(١٩) والكاهن هو الذي يأتيه الرؤى من الجن بالكلمة يتلقاها من خبر السماء، والمجنون هو الذي يتخبطه الشيطان من المس، وورود الشاعر في الآية التالية لا يعني اقترانه بالكاهن والمجنون، فمن أين استنتج «مرجليوث» أن الشاعر يتنبأ بالغيب. وقد بنى على هذا الاستنتاج الخاطئ فهمه السقيم لآيات سورة الشعراء: (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفك أثيم)^(٢٠) فقد قرأنا الأفاكين الأثمين المشار إليهم في الآية هم الشعراء الذين تنزل عليهم الشياطين^(٢١) وليس هذا صحيحا، فالمقصود من الآية الكهان، وقد روى «البخاري» عن «عائشة» رضي الله عنها: «سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان، فقال: إنهم ليسوا بشيء. قالوا: يارسول الله فإنهم يحدثون بالشئ يكون حقا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقروها في أذن وليه كقرقرة الدجاج، فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»^(٢٢) فليس الشاعر إذن هو الأفاك الأثيم، وليس هو الذي تنزل عليه الشياطين ويدعي علم الغيب.

ويمضي «مرجليوث» في محاولة استخراج مافي القرآن الكريم من حقائق حول الشعر الجاهلي، فيستند إلى قوله تعالى : (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين)^(٢٢) في الحكم بأن الشعر الجاهلي كان كلاما غامضا غير مبين^(٢٣)، على أساس أن الآية تشير إلى أن القرآن (مبين). وإسناد الإبانة للقرآن ليس معناه نفي الإبانة عن الشعر، وربما تصح شبهة هذا الارتباط بالتضاد في الإبانة بين القرآن والشعر إذا اقتصر وصف القرآن بالإبانة على هذا الموضع وحده الذي تعرض فيه للشعر، ولكن الحقيقة أن هذا الوصف (قرآن مبين) أو (كتاب مبين) قد تكرر في عشرات الآيات^(٢٤)، مما يدل على أن المقصود تثبيت معنى الوضوح في الدلالة للقرآن، مجردا من الإشارة إلى الشعر وسواه، بل استخدمت لفظة (مبين) في آيات كثيرة أخرى صفة لعشرات من الموصوفات الأخرى كالسحر، أو الضلال، أو العدو، أو النذير، أو الخصيم، أو البلاغ، أو الخسران، أو الثعبان، أو الحق، إلى غير ذلك من الموصوفات^(٢٥)

ولعل قوله تعالى : (وإنه لتنزِيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين)^(٢٦). (ولو نزلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين)^(٢٧) فيه أبلغ الدلالة على ما قصدت إليه من وصف القرآن بالإبانة ليكون واضحا قاطعا للعدو، مقيما للحجة، فقد نزل بلسان عربي على عرب يفهمونه. وليس في ذلك ولا في غيره إحياء بأن الشعر الجاهلي لم يكن كذلك .

وتأسيسا على فهم «مرجليوث» أن الشاعر الجاهلي هو المقصود بالأفك الأثيم، استنتج من قوله تعالى : (والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)^(٢٨) أن الاستثناء لا ينطبق على الشعر^(٢٩)، ولا أدري على من ينطبق اذن، ولا كيف نفصل بين المستثنى والمستثنى منه لغة .. وهناك اتفاق بين المفسرين جميعا - الذين يحسنون فهم لغتهم العربية - على أن هذا الاستثناء يدخل فيه كل شاعر مؤمن «ولو كان سابقا مشركا آمن وتاب وأتاب ورجع وأقلع وعمل صالحا وذكر الله كثيرا فيما تقدم من الكلام السييء، فإن الحسنات يذهبن السيئات، وامتدح الاسلام وأهله في مقابلة ما كان يذمه، وقوله تعالى: (وانتصروا من بعد ما ظلموا) قال «ابن عباس»: يردون على الكفار الذين كانوا يهجون به المؤمنين. وكذا قال «مجاهد» و«قتادة». وهذا كما ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان: اهجم، أو قال: هاجهم وجبريل معك. روى «الامام أحمد» عن «كعب بن مالك» عن أبيه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل قد أنزل في الشعر ما أنزل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكان ما ترمونهم به نضح النبل^(٣٠) .

ويعرض «مرجليوث» ما يسميه معضلة، وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم (الذي لم يكن يعلم الشعر) كان يدرك أن ما يوحى إليه لم يكن شعرا، بينما أهل مكة الذين يفترض أنهم كانوا يعرفون الشعراء يسمعونهم أو يرونه ظنوا بأن هذا الوحي كان شعرا،^(٣٢) و«مرجليوث» يسوق هذه الشبهة المسمومة في شكل معضلة تأسيسا على وصف الكفار للرسول بأنه شاعر والمسألة ذات شقين، كلاهما يتعامى عنه «مرجليوث»، أما الشق الأول فهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعلم الشعر، وليس ههناك عربي لم يكن يعلم الشعر، ولكن الرسول صلوات الله عليه لم يكن يقول الشعر، وفرق كبير بين المعنيين.

والشق الثاني : أن الكفار من العرب ظنوا أن القرآن شعر، وهو أمر لا يشتبه عليهم قط، ولكنه ادعاء مثل أي ادعاء بغرض التمويه وصرف النظر عن هذا الفن القولي المعجز الذي نزل به القرآن .

ويبين «مرجليوث» على قوله نتيجة يدعي فيها «أن الشاعر كان يُعرف غالبا بمادة أقواله أكثر مما يعرف بصياغتها»^(٣٣). وكأن «مرجليوث» يريد القول بأن شكل الشعر يختلف عن شكل القرآن، ولكن مادتهما واحدة. ثم عاد للقول بأن إنكار أن يكون القرآن شعرا لا يشير إلى الخلو من الانتظام في شكل الأقوال، بل إلى طبيعة المادة المعبر عنها^(٣٤) وهذا اضطراب واضح في فكر «مرجليوث» مردده محاولته الربط المتعلل بين النص القرآني والشعر الجاهلي من حيث الشكل أو المضمون، ولا يستقيم هذا الربط بأيهما .

ويتحدث «مرجليوث» عن النقوش التي خلفتها الأمم القديمة ليصل إلى القول «يستحيل أن نستظهر من النقوش العربية أن العرب كانت لديهم أية فكرة عن النظم أو القافية»^(٣٥). وافتراضه وجود نقوش شعرية عند العرب، أو عند أية أمة قديمة ليس أمرا محتوما لازما، أما نفيه - تأسيسا على ذلك - أن تكون لدى العرب فكرة عن (الشعر) فادعاء يريد أن يصل منه إلى أن الكهان في الجاهلية هم الشعراء، وأن سجعهم (أو لغتهم الغامضة كما سماها) هي الشعر الذي كان معروفا في الجاهلية «^(٣٦) .

والغاية الخبيثة التي يرمي إليها «مرجليوث» من هذا الاستنتاج - دون أن يشير إلى ذلك صراحة - إيجاد علاقة بين الشعر الجاهلي (أو سجع الكهان في رأيه) والقرآن الذي يعتمد في بعض آياته على الأسجاع أو الفواصل كما يسميها علماء البلاغة .

ويطرح «مرجليوث» عدة آراء تتسم بالتسرع في الحكم وسوء الفهم، فهو يستند إلى أبيات لأبي تمام يذكر فيها أن العرب لا يهتمون في الشعر إلا بما يسجل معاركهم وجلال أعمالهم، ويقرنه في رأيه هذا بهوراس الشاعر الروماني^(٣٧)، وليس هناك أي دليل على استمداد أبي تمام الفكرة من هوراس، فليس هناك إذن ما يبرر الجمع بينهما في هذه

الاشارة . كذلك نرفض قوله بأن القبيلة التي يظهر فيها الشاعر الأجود تسيطر على القبائل الأخرى^(٣٨) - فهذا القول لاسند له من الحقيقة في المصادر العربية - وأن الشعراء ليسوا إلا مسجلين للأحداث^(٣٩)، لأنه بذلك يجرد الشعر العربي من صفته الفنية، ويجعله مجرد نظم وثائقي، وليس ذلك صحيحا من الوجهة الفنية، كما أنه يريد أن يصل بهذا الفهم إلى مصادمة مع الآية القرآنية الكريمة : (وأنهم يقولون ما لا يفعلون) مقررًا أنهم على العكس يسجلون ما فعلوه في الواقع ، أو ما شاهدوه يفعلون^(٤٠)،

ويحاول «مرجليوث» أن يضع حدودا للشعر العربي مستقاة من ديوان أبي تمام، ومن ديوان الحماسة الذي جمعه، فيقول : إن الشعر لا يخرج عن الحدود التاريخية أو التراجم الذاتية، وهذا الأمر لا ينطبق على الشعر العربي وحده في الجاهلية، أو غير الجاهلية بل ينطبق على الشعر عند أية أمة، وفي أي مكان، فهو يعبر عن أحاسيس الشاعر الباطنة، وعن تفاعله مع الظواهر الخارجية المحيطة به .

ثم يعرض «مرجليوث» بدايات الشعر الجاهلي فيشكك منذ أول وهلة في رواته مبتدئًا بالخليل بن أحمد العالم اللغوي البصري الثبت (توفي عام ١٧٠هـ) الذي وضع النظام العروضي من خلال دراسته بحور الشعر الجاهلي، قائلا إن أحد معاصريه ألف كتابا يثبت فيه أن هذا النظام العروضي مجرد وهم^(٤١). وقد نقل «مرجليوث» هذا الخبر من «ياقوت» في (معجم الأدباء)، ولكنه اكتفى منه بما يطعن على الشعر العربي، ولم يأت بالخبر على وجهه الصحيح الذي ساقه به «ياقوت» فهو يقول عن «برزخ العروضي»: «وهو الذي صنف كتابا في العروض نقض فيه العروض في زعمه على الخليل، ويبطل الدوائر والألقاب والعلل التي وضعها ونسبها إلى قبائل العرب، وكان كذابا»^(٤٢) فتأمل كيف أغضى «مرجليوث» عن الأمانة العلمية في نقل مثل هذا الخبر من كتاب مشهور يتداوله جمهور القراء، فما بالك بنقله من كتاب مخطوط، أو مجهول غير متداول. وانظر كيف جعل من «برزخ العروضي» الكاذب الذي لم يُعرف بعلم ولا أثر، عالما يوازي «الخليل بن أحمد» وهو من هو في علمه وفضله وأثاره الباقية حتى اليوم. وهو بهذه الطريقة نفسها يورد دائما الأخبار والروايات الضعيفة التي تتضمن مبالغات غير منطقية، ولا يورد الآراء التي تدحضها وتقيم الحجة على تكذيبها، فمن ذلك مثلا ما أورده من رأي يصل ببداية الشعر العربي إلى عهد آدم^(٤٣)، ويتغاضى عن آراء «محمد بن سلام الجمحي» التي ساقها في مقدمة كتابه (طبقات فحول الشعراء) وكذب فيها الأشعار التي رواها «محمد بن اسحق» وأمثاله ممن لا بصير لهم بالشعر، ونسبها لعاد وثمود، وقد جعل «ابن سلام» بداية الشعر العربي التي يمكن أن تكون حقيقية من عهد «عبد المطلب» و «هاشم بن عبد مناف»^(٤٤) .

وينقل «مرجليوث» عن «السيوطي» في كتابه (المنهر)^(٤٥) قولاً منسوباً إلى «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه، يقول فيه : «كان الشعر علم قوم، ولم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزوفارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح، واطمأنت العرب في الأمصار، راجعوا رواية الشعر، فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره». فينتقد «مرجليوث» هذه الرواية قائلاً إن نسبتها إلى «عمر» رضي الله عنه خطأ تاريخي، لأن زمن الهدوء لم يأت إلا مع الخلافة الأموية^(٤٦).

وقد أورد «ابن سلام» هذا القول^(٤٧) نقلاً عن رواة ثقات، فهو صحيح لامطعن فيه، أما تحديد الاستقرار - طبقاً لهذه الرواية - باتمام فتح فارس وأجزاء من بلاد الروم في عهد «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه نفسه، فأمر منطقي ليس فيه أدنى خطأ تاريخي، وكل ما يهدف إليه «مرجليوث» من نقد هذا الخبر التمهيد لرأيه الغريب الشاذ بجعل العصر الأموي بداية الشعر العربي، وأما إبطال «مرجليوث» القول بأنه لم يبق من الشعر الجاهلي إلا القليل، مع وجود كل هذا الشعر بين أيدينا^(٤٨)، فواضح أنه لا يريد أن يتصور وجود كم هائل من الشعر الجاهلي الحقيقي، نصت على وجوده كل المصادر القديمة، وأثبت «ابن سلام» و«ابن قتيبة» وسواهما، أنه من غير المستطاع الإحاطة بشعر قبيلة واحدة، فما بالك بالشعر الجاهلي كله. وقد روى «ابن سلام» عن «يونس بن حبيب» أنه قال: قال «أبو عمرو بن العلاء»: «ما انتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير»^(٤٩).

ويبدو أن «مرجليوث» لا يستطيع أن يفهم ذلك، ولا أن يتصور أن العرب في جاهليتهم أمة شاعرة، لأننا نراه يذكر في سخرية أن عرائس الشعر قد أوجت للعرب أكثر مما أوجت إلى اليونان^(٥٠). وهذه حقيقة إثباتها ليس مبنياً على عصبية، ونفيها ينبغي ألا يكون مبعثه العصبية، فلكل أمة طبيعتها وجوانب إبداعها، والشعر عند اليونان لم يكن ديوان حياتهم وعلمهم، كما كان عند العرب.

* * *

«مرجليوث» بعد ذلك كيفية وصول الشعر الجاهلي إلينا «فيحاول إلقاء ظلال ويتناول كثيفة من الشك حول إمكان روايته، أو إمكان تدوين بعضه. فمعظم رواته - في رأيه - الذين دانوا بالإسلام (قد قتلوا أو ماتوا)، وهويشك أصلاً في وجود أشخاص وظيقتهم الرواية، يقول : «وليس لدينا سبب يدفعنا للاعتقاد بوجود مثل هذه المهنة»^(٥١)

مع أن الشعر الجاهلي (الذي ينكره تبجحا «مرجليوث») يزخر بإشارات إلى وجود الرواة كقول «النابعة الذبياني» :

أَلِكْنِي يَا عَيْنَ إِلَيْكَ قَوْلًا ستهديه الرواة إليك عني^(٥٢)

وقول «حميد بن ثور الهلالي» :

قصائد تستحلي الرواة نشيدها ويلهوبها من لاعب الحي زامر^(٥٣)

وتؤكد المصادر المختلفة وجود سلسلة من الرواة تعاقبوا في الرواية، ثم نبغوا في الشعر وصاروا من أعلامه . ويكفي أن نذكر في هذا المقام شعراء المدرسة الأوسية الذين يطلق عليهم الأصمعي اسم (عبيد الشعر) .

بل إن «مرجليوث» يستمر في باطله فيدعي أن مهنة الرواية لم تعش بعد الاسلام، مستندا إلى فهمه الخاطيء بأن الاسلام ازدرى الشعر والشعراء، وحض المسلمين على نفخ أيديهم منه^(٥٤) وليس في كلام المفسرين العرب الذين هم أقدر من «مرجليوث» فهما وتذوقا للغتهم وأسلوب كتابهم المقدس ما يدل على هذا المعنى من قريب أو بعيد . فالقرآن في نفيه أن تكون آياته شعرا صادق من الناحية الفنية كل الصدق، ولكنه لا يغض من قيمة الشعر بوصفه فنا في ذاته، حتى في سورة الشعراء التي يتوهم «مرجليوث» أنها طعن صريح في الشعر والشعراء .

ومن الملاحظ أن الآيات التي تعرضت لذكر الشعر كلها مكية، وكان الدافع إليها الرد على مشركي قريش الذين افترروا على الرسول ورسالته، إلا آيات سورة الشعراء فهي مدنية، على الرغم من أن بقية آيات السورة نزلت في مكة، وهذا معناه أن تلك الآيات تغاير في مراميها الآيات السابقة، إنها تعم شعراء الكفار الذين أخذوا يناصبون الاسلام والرسول العداء، ولكن بصفة التعميم لا التخصيص، فالآية تقول: (والشعراء يتبعهم الغاؤون)، ولكن إذا كان لفظ الشعراء عاما فانما تقصد الآية الشعراء الذين لا يلتزمون القواعد الأخلاقية التي رسمها الاسلام، ولهذا فسر الزمخشري الآية قائلا : «لا يتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم، وما هم عليه من الهجاء، وتمزيق الأعراض، والقدح في الأنساب، والنسيب بالخرم»^(٥٥)، والغزل، والابتهاج^(٥٦)، ومدح من لا يستحق المدح، ولا يستحسن ذلك منهم، ولا يطرب على قولهم إلا الغاؤون، والسفهاء، والشطار»^(٥٧)

وإذا كان «الزمخشري» قد فسر في دقة تعارض بعض الشعر الجاهلي مع القواعد الأخلاقية التي رسمها القرآن، فقد تردد في تفسير قوله تعالى : (يتبعهم الغاؤون) فذكر أن الغاوين قد يكونون الرواة (الذين ينكرون وجودهم «مرجليوث»)، أو الشياطين، أو شعراء قريش الذين قالوا : نحن نقول مثل محمد، وكانوا يهجونهم ويجمع إليهم الأعراب من

قومهم يستمعون أشعارهم وأهاجيهم. ونحن لانعتقد أن الآية الكريمة قد استهدفت بكلمة (الغاوين) طائفة من التي ذكرها «الزمخشري»، ولعل الأقرب إلى التصور أن يكون هؤلاء الغواة هم الأعراب الذين يجتمعون إلى شعراء قريش المشركين. يستمعون أشعارهم وأهاجيهم في الرسول ورسالته^(٥٨).

وكل ما أسسه «مرجليوث» على فهمه الخاطئ الذي وصفته فيما سلف من قول يدخل في باب الوهم والخطأ، حتى قوله بأن «شعر الوقائع والحروب التي دارت بين القبائل لم يحض الاسلام على روايته حتى لاتثار الحفائظ ومن أجل هذا نُسِي تماماً»^(٥٩) ليس صحيحاً في نتيجته وإن صحت مقدمته، إذ كان من العسير على العرب - حتى على الذين أسلموا - أن يغفلوا شعرهم القديم، ولو كان فيه تعارض مع القيم الاسلامية. وفي ذلك يقول «شكيب أرسلان»: ليس من الضروري لاعلاء كلمة الاسلام أن يلتزم المسلمون تعفية كل أثر للجاهلية، أيطمس الاسلام شعرا يستدل به على مقدار فضله^(٦٠).

ويقول في موضع آخر: إن الحكم العربي لايعرف طريقة كم الأقواء وتقبيد الأقلام^(٦١) ويقول في موضع ثالث: فليقل لنا «مرجليوث» أو «طه حسين» أو أحد من يقولون هذه المقالة السخيفة: متى وأين صدر ذلك المرسوم الإمامي بأن يطوى شعر الجاهلية^(٦٢) ومثلما أنكر «مرجليوث» رواية الشعر الجاهلي شفاهاً بتشكيكه في وجود مدونات تتضمن أي قدر من الشعر الجاهلي ويرى «أن وجود الرواة، وظنه أن الاسلام منع رواية الشعر، نراه ينكرو وجود أدب جاهلي قديم بلغة القرآن، مكتوب بالقلم الحميري، أو بأي قلم آخر، يتعارض تعارضاً صارخاً مع أقوال القرآن وتقريراته بحيث لايمكن الاقرار بهذا الوجود»^(٦٣)، والشواهد على وجود قدر مدون من الشعر الجاهلي كثيرة^(٦٤)، والنقوش التي اكتشفت في الجزيرة العربية تثبت وجود اللغة الفصيحة والقلم العربي منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، ويقول في ذلك أحد الباحثين العرب: «فاذا كانت هذه النقوش بكلماتها الفصيحة وخطها العربي قد اكتشفت في منطقة كانت مسرحاً لآثار ورواسب من الثمودية، والآرامية، والنبطية، لغة وخطاً، فكيف تكون هذه النقوش التي قد تكتشف في الحجاز ونجد؟ وإذا كانت اللغة الفصيحة والقلم العربي قد نقشا في تلك المنطقة منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، فإلى أي عهد ترجع بنا نقوش الحجاز ونجد»^(٦٥).

أما أن تدوين بعض الشعر الجاهلي يتعارض مع القرآن، فأمر عجيب من «مرجليوث» أن يذكره مستنداً بقوله تعالى: (أم لكم كتاب فيه تدرسون)^(٦٦)، وهو يستنتج من الآية «انه ليس لدى الوثنيين كتب»^(٦٧). وعدم وجود كتاب سماوي مكتوب بين أيدي العرب لايعني عدم معرفتهم الكتابة، ولا أنهم لم يدونوا أشعارهم وعهودهم. فمن السذاجة العلمية الربط بين الأمرين وفي ذلك يقول المستشرق «برويلسن» في رده على

«مرجليوث»: «إن المقصود ليس امتلاك أي نوع من الكتب، وإنما كتب يتفق مضمونها مع القرآن، أو على الأقل، يمكن مقارنتها به»^(٦٦).

ومن السذاجة العلمية أيضا ما أثاره «مرجليوث» من اعتراض حول كيفية كتابة الشعر العربي بحروف حميرية، وهو يقول في ذلك: «إن من مبادئ الكتابة العربية الجنوبية تمييز نهاية الكلمة بخط عمودي، وهذا لا يبدو أنيقا في الشعر، حيث يشيع وضع البيت في شطرين. ثم إن الكتابة العربية العادية تلوح ملائمة للشعر العربي على أساس أن الخطاط يسهل عليه أن يمد أو يقصر الكلمات بحيث يبدو التركيب كله متناسبا، لكن هذه العملية يصعب إنجازها بالكتابة العربية الجنوبية»^(٦٧).

وعجيب أن يبني عالم رأيه الشاك في وجود أي نوع من كتابة الشعر في عصر من العصور على أساس (أناقة الخط)، ثم يشكك «مرجليوث» في أمر عدم وجود كتاب أو نذير لدى العرب قبل الاسلام قائلا إن صاحب الأغاني - وهو مسلم - يروي قصيدة صحيحة نظمها «ورقة بن نوفل»، وفيها يعلن أنه نذير، ويأمر الناس ألا يعبدوا إلا خالقهم^(٦٨) والقصيدة التي يشير إليها «مرجليوث» أوردها «أبو الفرج الأصفهاني»^(٦٩) وهي قول الشاعر:

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم	أنا النذير فلا يغركم أحد
لا تعبدن إلها غير خالقكم	فان دعوكم فقولوا بيننا حد
سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به	وقبل قد سبح الجودي والجمد
مُسخر كل ماتحت السماء له	لا ينبغي أن يناوى ملكه أحد
لا شيء مما ترى تبقي بشاشته	يبقى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن هرمز يوما خزائنه	والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولاسليمان إذ دان الشعوب له	والجن والانس تجري بينها البرد

وقد أشار الدكتور «يحيى الجبوري» في ترجمته بحث «مرجليوث» إلى أن المؤلف يخلط عن قصد بين المبشرين بظهور نبي المتوقعين لذلك، وبين النبي المرسل. وقد كان جمهور من الجاهليين موحدن على دين إبراهيم عرفوا بالأحناف، منهم «ورقة بن نوفل» و«زيد بن عمرو بن نفيل» و«أمية بن أبي الصلت»، وغيرهم^(٧٠) ولكن الذي ينبغي أن نذكره في هذا الصدد أن «أبا الفرج» يروي هذه الأبيات في حديث «لعروة» وقد جاء فيه: كان بلال لجارية من بني جمح بن عمرو، وكانوا يعذبونه برمضاء مكة، يلصقون ظهره بالرمضاء ليشرك بالله، فيقول: أحد أحد، فيمر عليه «ورقة بن نوفل»، وهو على ذلك يقول: أحد أحد، فيقول «ورقة بن نوفل»: أحد أحد والله يا بلال، والله لئن قتلتهم لأتخذنه حنانا^(٧١)، كأنه يقول لأتمسحن به، ثم أورد الأبيات بعد ذلك^(٧٢) وضعف هذا الحديث - كما جاء في تعليقات محقق الأغاني، وهي صحيحة - أن

«ورقة» مات قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وبلال ماعذب إلا بعد أن أسلم. كما أن الحديث ضعيف الإسناد لأنه مرسل، وعروة تابعي لم يدرك عصر النبوة .

ولسنا في حاجة بعد ذلك لتأكيد سقوط رواية هذه الأبيات وتلفيقها وهذا أمرين في لغتها وصياغتها. وينطبق ذلك على هذه القصيدة المنسوبة الى شاعر لم نسمع به في أي مصدر عربي بين أيدينا يسمى «قدام»^(٧٣) بن قادم»، ويدعى «مرجليوث» أنه في هذه القصيدة «يسبق نذر القرآن في كثير من التفاصيل، وإنه دعا قومه إلى الدين بالمعنى الإسلامي»^(٧٤) ولم يشر «مرجليوث» إلى أي مصدر توجد فيه هذه القصيدة التي نشرها المستشرق «جرقيني»^(٧٥) لنعرف قيمته، والظروف التاريخية المحيطة بالقصيدة، وسلسلة روايتها. وأغلب الظن أن هذه القصيدة التي لم نهتد إلى قائلها . ولا إلى أبياتها في أي مصدر أدبي أو تاريخي بين أيدينا، هي من تلفيقات المستشرقين، خاصة أنهم يجعلون تاريخ قائلها مبكرا جدا (٤٠٠ - ٤٨٠م)، أي مابين اثنتين وعشرين ومائتي سنة إلى اثنتين وأربعين ومائة سنة قبل الهجرة، فيكون بذلك أقدم من امرئ القيس وطبقته، وهو أمر بعيد عن التصديق بكل المقاييس العلمية، إذ كيف غاب علمه عن علماء العربية من أمثال الأصمعي والمفضل الضبي وابن سلام وابن قتيبة والجاحظ وأضرابهم: ثم ظهر فجأة للمستشرق «جرقيني» .

ويمزج «مرجليوث» في بحثه بين شكه في الشعر الجاهلي وتعصبه ضد الاسلام في أكثر من موطن، فهو يقول: «إن الأساليب العربية سواء منها النثر المسجوع أم الشعر ذات شبه بأسلوب القرآن. وفي القرآن أجزاء لا يشك في كونها نثرا مسجوعا إلا المتعصبون جدا من أهل السنة، وفي القرآن أمثلة على كثير من بحور الشعر»^(٧٦) .

ومحاولات المستشرقين إثبات وجود شعر في القرآن قديمة متكررة، فقد فعل ذلك «رايت Wright» في كتابه (النحو العربي)، وذكر «بروكلمن» أن محاولات «جرميه Grimme» في ذلك لم تكن مثمرة، كما أن نظرية «مولر Mueller» التي أيدها «جاير Geyer» وهي أن قالب القرآن من القوالب الشعرية قد رفضها «نلدكه»^(٧٧) كذلك يقول «بروينلسن» إن الآيات التي يمكن أن تقرأ على أنها تجري على وزن هذا البحر الشعري أو ذاك هي قطعا غير مقصودة أن تكون منظومة^(٧٨) وإذا كان بعض الباحثين المسلمين كانت لهم محاولات في اكتشاف بعض الآيات الموزونة^(٧٩)، فإن هدفهم يختلف كل الاختلاف عما رمى إليه المستشرقون . فالباحثون العرب كان همهم أن يربصوا كل الظواهر الفنية الموجودة في القرآن، في محاولة لاستكشاف عناصر إعجازه، أما المستشرقون فقد أرادوا أن يستغلوا هذه الظاهرة في تأييد فكرتهم في أن القرآن ليس وحيا من عند الله. وهذه غاية خبيثة يرمي إليها «مرجليوث» وأخطر من ذلك أنه يدعي أن الإعجاز القرآني يمكن أن يفهم على أساس «أن القرآن أول عمل في اللغة العربية

يكشف عن فن أدبي. أما إن كان السامعون قد تعودوا من قبل على النثر المسجوع والشعر اللذين هما من النوع المنمق كالأعمال الأدبية الجاهلية المكتوبة بهذه الأساليب فيصعب عندئذ إثبات صحة دعوى الإعجاز القرآني^(٨٠) أرايت كيف يستغل «مرجليوث» فكرة الشك في الشعر الجاهلي المبنية على سوء المنهج العلمي، وعدم الفهم الصحيح، لشفاء داء تعصبه ضد الإسلام، فيربط في خبث شديد بين الأمرين، ويصل بنتائجه إلى أن الإعجاز القرآني لا يفهم إلا على أنه أول صورة بيانية عرفها العرب، وأنهم لم يكونوا ذوي بيان قبل ذلك، وأن تردد الأسلوب القرآني بين النثر المسجوع والشعر (كذا) أمر منطقي يدعو إلى وجود الشعر بعد ذلك «فعملية الانتقال من أسلوب القرآن إلى الأساليب المنتظمة تبدو متفقة في قياس النظير»^(٨١) ولا أريد أن أتوقف عند بعض العبارات المسمومة البعيدة عن المنهجية العلمية التي وردت في هذا الجزء من بحث «مرجليوث» مثل «وإن المسلمين أنفسهم يشكون في صحة القرآن»^(٨٢)، فمثل هذه العبارات المرسلة التي لا دليل عليها، والتي يعني بها الباحث فئات منحرفة خارجة عن الإسلام، لاتعني المسلمين في كثير أو قليل، فما أسهل أن تثار الشبهات بلا دليل، وأن يلقى الكلام جزافا دون سند، ويصل «مرجليوث» بعد ذلك كله إلى الحديث عن الرواة، وما أصدق مايقوله «أوجست اشبرنجر» في مقال له عن الرواية والرواة عند العرب : «إن علم الرواية الشفوية خاصة اختص بها الإسلام، بيد أن قلة من المستشرقين قدروها حق قدرها، وفهموها كما ينبغي»^(٨٣)، وليس «مرجليوث» من هذه القلة، فقد تناول رواة القرنين الثاني والثالث الهجريين، فهاجم حمادا الراوية (٩٥ - ١٥٥هـ) وحشد كل ماوجده في المصادر القديمة من أخبار تشكك فيه، ليصل بذلك إلى إسقاط جميع رواياته، بما في ذلك المعلقات^(٨٤)

وما يذكر من طعن في حماد في مصادرنا العربية ينبغي أن يؤخذ بحذر شديد، فأخباره تدل على أنه كانت لديه كتب فيها أخبار الجاهلية وأنسابها وأشعارها، بعضها كتبه علماء قبله، وبعضها الآخر مما دونه^(٨٥) أما ما تذكره الأخبار من أن حمادا هو الذي جمع السبع الطوال، فلا يقوم دليلا على أنها لم تكن موجودة قبله، ولا يصح في الأذهان أن يطعن الأقدمون في حماد، ثم يقبلون روايته وحده للمعلقات، بل لا بد أن تكون معروفة لديهم من غير طريق حماد، إما في المدونات، أو المرويات، وقد فند أحد الباحثين المحدثين كل الروايات التي طعنت على حماد، منسوبة إلى «المفضل الضبي»، أو «الأصمعي»، أو «أبي عمرو بن العلاء»، أو «ابن سلام»، أو «خلف الأحمر»، وقد انتهى إلى القول: «فنحن إذن - بعد ما عرضنا هذه الأخبار، وبيننا ما فيها من زيف - نميل إلى أن نعد أكثر ما اتهم به حماد موضوعا دعت إلى وضعه عوامل عدة: منها هذه العصبية التي كانت متأججة بين البصرة والكوفة، ومنها تلك المنافسات والخصومات الشخصية، كالتي كانت بين المفضل وحماد، ومنها العصبية السياسية: فقد كان حماد أموي الهوى والنزعة، وكانت

دولة بني أمية قد ولت، وأقبلت دولة جديدة تناصبها العداء، وتريد أن تمحو محاسنها وأثارها، وتحط من قيمة من اشتهر فيها، أو نال لديها حظوة. ومنها: أن حمادا كان - باعترااف الرواة - كثير الرواية، واسع الحفظ، فكان يروي ما لا يعرفه غيره، ويحفظ ما لا يحفظون، فاتهموه بالتزديد والوضع»^(٨٦).

ولم يعن «مرجليوث» نفسه بتقصي الأخبار التي تطعن على حماد، وهذا أمر يفرضه عليه المنهج العلمي الصحيح، ولكنه أضرب عن ذلك، بغية تأييد فكرة الشك في الشعر الجاهلي، ومحاولة إسقاطه لحاجة في نفس يعقوب.

وكذلك فعل «بخلف الأحمر»، فهو يقول عنه إنه «سيء السمعة»^(٨٧)، وقد تقصى الدكتور «ناصر الدين الأسد» الأخبار التي تتهمه بالوضع والنحل، والأخرى التي توثقه وتعده، وانتهى إلى توثيقه، وإلى إثبات العصبية وراء التوهين من رواياته^(٨٨).

ويقول «بروينسن» في رده على مرجليوث بالنسبة لموقفه من الرواة «ينبغي علينا ألا نستسلم للشك المفرط فيما يتعلق بالمادة الشعرية التي رواها اللغويون، ولا للإفراط في الثقة العمياء فيما يتعلق بقدهم بعضهم في بعض»^(٨٩).

وتوالى هجوم «مرجليوث» على رواة الشعر الجاهلي، سواء أكانوا من الكوفة أم من البصرة، فقد أضعف روايات «جناد بن واصل» الذي طالما اقترن اسمه بجماد. وقد جاء في (معجم الأدباء) لياقوت خبر عن «الثوري» يقول فيه: «أكل أهل الكوفة على حماد وجناد، ففسدت رواياتهم من رجلين كانا يرويان لا يدريان، كثرت رواياتهما، وقل علمهما»^(٩٠) ولعل جنادا استهدف لحملة تشكيك تدفعها العصبية، كما استهدف حماد نفسه، وكاننا - بشهادة هذا الخبر نفسه الذي ساقه ياقوت - كثيري الرواية وإذا كان «مرجليوث» قد وجد فرصة سانحة للتشكيك في روايات «حماد»، و«جناد»، و«خلف الأحمر» بسبب ما وجد من تهم كثيرة موجهة إليهم، فإنه لم يعدم الوسيلة للتهجم على رواة آخرين، علماء بالشعر، أقرت لهم المصادر العربية المختلفة بالثقة، ولكن «مرجليوث» لم يعدم خبرا هنا أو هناك، يشكك في روايات هؤلاء الأعلام من أمثال «أبي عمرو بن العلاء»، و«الأصمعي»، و«كيسان»، و«أبي عمرو الشيباني»^(٩١) ومثل هذه الأخبار المفردة كان ينبغي أن توضع موضع التمييز والتقصي، لأدراك ما فيها من عصبية تدفع إلى الطعن، فـ«ابن الأعرابي» وهو كوفي يتنقص «الأصمعي» وهو بصري بل وجد أحد الباحثين خصومة شخصية بين الرجلين تدفع «ابن الأعرابي» إلى هذا التهجم على «الأصمعي»^(٩٢).

وقد دفع «أبو الطيب اللغوي» عن معظم هؤلاء الأعلام تهمة الوضع، وقال عن «أبي زيد» و«الأصمعي»، و«أبي عبيدة»: «كلهم كان يطعن على صاحبيه بأنه قليل الرواية، ولا يذكره بالتزديد»^(٩٣) ويرجع ذلك إلى منافسة شخصية بينهم.

كذلك يقول «أبو الطيب» عن «كيسان» نقلا عن «الأصمعي»: «كيسان» ثقة ليس بمتزید، وقد أخذ عن «الخليل»^(٩٤).

وقد عقد «ابن جني» في (الخصائص) بابا «في صدق النقلة وثقة الرواة والحملة» وذكر فيه من أخلاق الرواة العلماء من أمثال «أبي عمرو بن العلاء»، و«الأصمعي»، و«أبي زيد»، و«أبي عبيدة»، و«أبي حاتم» مايوثقهم ويدفع عنهم ما اتهموا به. ثم يذكر العصبية التي كانت موجودة بين البصرة والكوفة، وكانت وراء تبادل التهم، فذكر أنها علامة على تحزبي الدقة، والتشدد في الرواية^(٩٥).

واستمر موقف «مرجليوث» من بقية الرواة في القرن الثاني، موقف التشكيك والتوهين، فذكر أن أبا عمرو الشيباني لم يسلم من الوضع^(٩٦)، مع أنه عند جميع العلماء من البصريين والكوفيين ثقة ثبت، لا نجد أي طعن عليه في روايته والشبهة التي يثيرها «مرجليوث» تستند إلى أبيات قالها «قيس بن الحدادية» في القتال الذي كان بين «قيس عيلان» و«خزاعة» حول مكة، وقد رواها «أبو الفرج الأصفهاني»، نقلا عن «أبي عمرو الشيباني»، وعلق عليها بقوله: «هذه القصيدة مصنوعة، والشعر بين التوليد»^(٩٧) وإذا كنا نصدق قول «أبي الفرج» بأنه نقل أخبار «قيس بن الحدادية» (من كتاب «أبي عمرو الشيباني»)^(٩٨)، فإننا ينبغي - اتباعا للمنهج العلمي - أن ندقق في طريقة رواية الأخبار والأشعار. وقد لاحظت أن أبا الفرج في إيراده للأبيات التي يشك فيها، والأحداث المصاحبة لها (قال: وقال «أبو عمرو»: وزعموا...) ^(٩٩)، ولكن «مرجليوث» أغفل ذلك متعمدا، كذلك سارع بتأييد رأي «أبي الفرج الأصفهاني» في الحكم على الأبيات بأنها مصنوعة، وهو رأي مفرد لا دليل عليه، ولم يقل به علماء الشعر السابقون على «أبي الفرج»، وهذه كلها أمور ينبغي أن تكون محل نظر قبل إصدار حكم بتوهين رواية «أبي عمرو الشيباني».

فإذا وصل «مرجليوث» إلى رواية القرن الثالث الهجري: تناول «المبرد» العالم الثبت الثقة بما يوهن روايته^(١٠٠) ولورجع إلى المصادر الصحيحة لوجد ما يصحح له فهمه. فقد روى «ياقوت» أن «ابن الأنباري» أراد أن يضع من «المبرد» ويرفع من صاحبه «أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب» جاريا على عادته في العصبية للكوفيين على البصريين^(١٠١).

ويثير «مرجليوث» الشك بعد ذلك في المجموعات الشعرية التي بين أيدينا، وخاصة شعر الهذليين، ويقدم - دليلا على ذلك - زيارة «أحمد بن فارس» النحوي لمنازل القبيلة، وأنه لم يجد أحدا منهم يعرف اسم واحد من شعرائهم^(١٠٢).

وصحة الرواية كما حكاها «ياقوت» في معجمه^(١٠٣): وحدث «ابن فارس» سمعت

أبي يقول : حججت فلقيت بمكة ناسا من «هذيل»، فجاريتهم ذكر شعرائهم، فما عرفو، أحدا منهم ، ولكني رأيت أمثل الجماعة رجلا فصيحاً، وأنشدني .

إذا لم تحظ في أرض فدعها وحث اليعملات على وجأها
ولا يغرك حظ أخيك فيها إذا صفرت يمينك عن جداها
ونفسك قُربها إن خفت ضيما وخل الدار يحزن من بكأها
فإنك واجد أرضا بأرض ولست بواجد نفسا سواها

فانظر إلى هذا التخليط الذي وقع فيه «مرجليوث». فالزائر ليس «أحمد بن فارس» - كما ادعى - بل والده، وهولم يذهب إلى القبيلة في منازلها، بل قابل جماعة منها في الحج. ثم كيف يطلب «مرجليوث» أن يكون كل الهذليين رواة لأشعار أسلافهم؟ وأن يكون هذا العدد القليل من حجاجهم رواة للشعر فصحاء، فإن لم يكونوا كذلك وَصَمْنَا مجموع أشعار الهذليين بالكذب والتلفيق .

وما أصدق ماكتبه «بروينلسن» في الرد على «مرجليوث» بالنسبة للرواة إذ قال : «إن هذه الدلائل التي ساقها تبين عدم كفاية منهج الرواة العلمي ومعلوماتهم، لاعدم صدقهم»^(١٠٤) ولكن «مرجليوث» نفسه لا يلتزم المنهج العلمي حتى يطبقه على ما بين أيديه من أخبار عن رواة العرب، وشرط المنهج العلمي الحياد والموضوعية، وهما أمران يغفلهما «مرجليوث» متعمداً .

ثم يعرج «مرجليوث» على مجنون ليل وأخباره وأشعاره ليثير حولها الشكوك، مستندا إلى إحدى روايات (الأغاني)^(١٠٥)، وهذه الرواية لا يستطيع العالم المحقق أن يستخلص منها نتيجة مؤكدة، فهي تقول على لسان راويها: «سألت بني عامر بطننا بطنا، عن مجنون بني عامر، فما وجدت أحدا يعرفه»^(١٠٦) .

وقد يكون في الإقرار بوجوده نوع من الحرج، فلهذا كان الإنكار. وحينئذ لا يصح الجزم بعدم وجود هذه الشخصية. وعلى أية حال «قأبو الفرج الأصفهاني» وغيره من العلماء موقنون بوجود زيادات كثيرة في أخبار المجنون وأشعاره، ولكن ليس من حق «مرجليوث» أن يستند إلى ذلك للتدليل على الشك في الشعر الجاهلي، وإن انتمى المجنون إلى العصر الأموي، ففي كل أمة، وفي كل عصر تتضخم أقاصيص الأبطال والعشاق في المرويات الشعبية، وكأن هذا شأن قصة (روميوجولييت) في الأدب الانجليزي على سبيل المثال .

ويصدق قول «تيودور نيلدكه» في هذا الصدد «وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب ، فانها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي»^(١٠٧) .

ويستند «مرجليوث» إلى بعض الروايات البينة التلفيق فيما تتضمنه من أشعار وقد سبقه العلماء العرب الأقدمون إلى تحقيق هذه الروايات وإثبات شكهم فيها، ثم نفىهم لها، كتلك الأشعار التي ساقها «محمد بن اسحق» في السيرة، ونسبها لعرب بائدين، وقد أثبت ابن سلام كذبها وتلفيقها بأدلة علمية قاطعة، يقول: «وكان ممن أفسد الشعروهجته وحمل كل غشاء منه: «محمد بن اسحق بن يسار» مولى آل مخزومة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسَّير. قال «الزهري»: لا يزال في الناس علم ما بقي مولى آل مخزومة، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك. فقبل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لا علم لي بالشعر، أتينا به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذرا، فكتب في السَّير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط، وأشعار النساء فضلا عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعارا كثيرة، وليس بشعر، إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف. أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله تبارك وتعالى يقول: (فقطع دابر القوم الذين ظلموا) ^(١٠٨) أي لابقية لهم، وقال أيضا: (وأنه أهلك عاد الأولى. وثمود فما أبقى) ^(١٠٩) وقال في عاد: (فهل ترى لهم من باقية) ^(١١٠)، وقال: (وقرونا بين ذلك كثيرا) ^(١١١)، وقال (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله) ^(١١٢)، هل نجد عند «مرجليوث» و«أمثاله» من المتشدقين مثل هذا المنهج العلمي الدقيق في نقد الرواية والتثبت من صحة الشعر.

أما ما ذكره عن «نصيب» بأنه بدأ حياته بنظم أشعار كان يعزوها لشعراء قدماء من قبيلتي «بني ضمرة بن بكر» و«خزاعة» فينبغي ألا يؤخذ بهذا التضخيم الذي ساقه به «مرجليوث»، ولأثر تب عليه نتائج تصل إلى حد إسقاط الشعر الجاهلي، فنصيب - كما جاء في رواية (الأغاني) - أراد أن يعرف مستوى شعره، وهو يقول في ذلك: «قلت الشعر وأنا شاب، فأعجبني قولي، فجعلت آتي مشيخة من بني ضمرة بن بكر بن عبد مناة» وهم موالي النصيب، ومشيخة من «خزاعة» فأنشدتهم القصيدة من شعري، ثم أنسبها إلى بعض شعرائهم الماضين، فيقولون: أحسن والله، هكذا يكون الكلام، وهكذا يكون الشعر، فلما سمعت ذلك منهم علمت أنني محسن» ^(١١٤).

ومثل هذه الحادثة يمكن أن تقع وفي أي أدب وفي أي عصر، ولا تشكل خطرا ما، فليس من المعقول أن يتنازل «نصيب» عن هذه الأشعار - برغم قلتها - التي نسبها إلى القدماء، في محاولة لمعرفة مستواه الشعري، ولا بد أنه صحح نسبتها إلى نفسه بعد أن اشتهر أمره.

ومما يجافي المنهج العلمي أن يدعي «مرجليوث» أن الخلفاء قد «شجعوا المنتحلين» ^(١١٥)، وينقل في ذلك روايات مفردة تتصل بمجالس سمر الخلفاء، ورغبتهم في

سماع الشعر القديم، ولكنها إذا عورضت بالوقائع التاريخية والتمحيص العلمي، تهاوت دون أي سند أو دليل .

ويدخل في ذلك ما ادعاه من أن «الموفق» أخوا الخليفة «المعتمد» «رغب إلى وزيره أن يزوده بقصائد من نظم اليهود، فلجأ الوزير إلى «المبرد» الذي أقرّب بأنه لا يعرف قصيدة لواحد منهم، ونجح في ذلك مناقسه «ثعلب» فلبى طلب الوزير، وكان من حسن حظه أنه كان يجمع أشعار اليهود منذ خمسين سنة»^(١١٦) .

ولم يشر «مرجليوث» إلى المصدر الذي استقى منه هذه الرواية التي لأجدها في أي مصدر، بل لم أعثر عليها في أخبار «المبرد»، أو «ثعلب». وقد ذكر «الأمدي» في (المؤتلف والمختلف) من دواوين القبائل التي أوردها، كتاب «بني قريظة» ولكنه لم ينسب جمعه إلى أحد^(١١٧) وكثيرا ما يلجأ «مرجليوث» في مثل هذه الأخبار الضعيفة أو المدسوسة إلى التعمية وإخفاء المصدر، متجاوزا بذلك أصول المنهج العلمي .

ويضرب «مرجليوث» مثالا على فساد ذمة الرواة فيستند إلى خبر في (الأغاني) يورد ستة أبيات «لذي الأصبع العدواني» الشاعر الجاهلي، ثم إلى خبر آخر يورد الشعر نفسه في اثني عشر بيتا، ويعقب على ذلك بقوله : «وبعد ذلك نعلم أن ثلاثة أبيات منها فقط هي الصحيحة، مع أن الأمر ينتهي بنا إلى وجود سبعة عشر بيتا»^(١١٨)

والحديث عن أبيات «ذي الأصبع العدواني» بهذه الصورة يثير الشك والبلبل، ويتيح «لمرجليوث» فرصة الطعن في رواية الشعر الجاهلي ورواته. ولكن الحقيقة التي ينبغي التنبيه لها أن اختلاف العلماء العرب حول صحة أبيات، أو نسبتها، أو زيادتها، أو نقصها، أمر طبيعي لا يطعن في الشعر الجاهلي، بل هو على النقيض من ذلك يزيدنا ثقة به لتحري العلماء الدقة في إثبات وجهات نظرهم التي لا يلزمها أبدا أن تكون متفقة في كل الأحوال والروايات تختلف بحسب اختلاف المصادر الشفوية أو المكتوبة، وكل راوي يجب تحسين روايته وتكذيب ما عداها، فما نجده من نصوص تتهم بالنحل أو الوضع قد يكون مردها إلى مذكرته، وينبغي ألا نأخذها على أنها حقائق ثابتة، كما فعل «مرجليوث» إذ وجد فيها سندا للتشكيك في الشعر الجاهلي .

وحقيقة ما ذكره «أبو الفرج الأصفهاني» أنه روى ستة أبيات «لذي الأصبع»، كانت تغنى^(١١٩)، وشيء طبيعي أن يقتصر الغناء على هذه الأبيات، فالمغنون عادة يلجأون إلى الاختيار من القصائد، دون تلحينها وغنائها جملة. ثم أورد «أبو الفرج» في خبر آخر اثني عشر بيتا، من بينها الستة الأبيات الأولى، ولم يعلق عليها بشيء^(١٢٠)، وبعد أن مضى في ذكر أخبار «ذي الأصبع العدواني» نقل عن «الحسن بن عليل العنزي» في خبر عدوان الذي رواه عن «أبي عمرو بن العلاء» أنه لا يصح من أبيات «ذي الأصبع»

الضادية إلا الأبيات التي أنشدتها، وأن سائرهما منحول^(١٢١) والأبيات التي أنشدتها هي الستة الأولى، وقد رواها «الأصمعي» وأنقص منها بيتا^(١٢٢). وبرغم ذلك كله ينبغي ألا نضخم شكنا في الأبيات الأخرى التي قد يكون راويها استقاها من مصدر صحيح لم يتصل به «الأصمعي»، ولم يدركه «أبو الفرج» .

* * *

وهين فرغ «مرجليوث» من تقديم عناصر الشك في الرواية والرواة، تقدم خطوة أخرى للإجهاز على الشعر الجاهلي، فطرح فرضا خاطئاً يقول فيه: «وموقف الاسلام إزاء الوثنية القديمة لم يكن متسامحا، بل كان موقف العداء الشديدة، فإذا كان الشعراء هم لسان حال الوثنية، فمن هم الأشخاص الذين حفظوا في ذاكرتهم تلك الأشعار التي تنتسب إلى شريعة قضى عليها الاسلام»^(١٢٣)

وحق وصدق أن يكون موقف الاسلام إزاء الوثنية عنيفا متشددا، ولكن ليس من الحق أو الصدق أن يكون الشعراء (لسان حال الوثنية).

«فمرجليوث» بهذه المقولة الخاطئة يريد أن يطبق فهمه الخاطئ لموقف الاسلام من الشعر الذي سلف به القول، فيقرن الشعر الجاهلي بالوثنية بصورة مطلقة، بهدف الوصول إلى رفض كامل للشعر الجاهلي على أساسين الأول: محو الاسلام له ضمن محوه الوثنية بكل صورها، وكأن الشعر في ذلك كالأصنام . ويدخل في ذلك استبعاد أن يروى العرب الذين أسلموا هذا (الشعر الوثني) .

والثاني: تثبت فكرة وثنية هذا الشعر ورفضه إن لم يتضمنها، وكأن الشعر الجاهلي - في رأي «مرجليوث» - ينبغي أن يكون تصويرا كاملا للديانة الوثنية، فإن لم يكن كذلك - وهو بالطبع ليس كذلك - فهو منحول في رأيه، لأن الشعراء «لم يكونوا لسان حال الوثنية، بل كانوا مسلمين في كل شيء، إلا كونهم لم يسموا مسلمين»^(١٢٤) .

والرأي الأخير «مرجليوث» مزدوج الخبث، فهو إما أن يؤدي إلى إثبات أن الشعر الجاهلي كله منحول، وأنه كتب بعد الاسلام، أو إثبات أن قدرا كبيرا من المعاني الاسلامية كان معروفا ومألوفاً لدى الجاهليين الوثنيين إذا صحت رواية هذا الشعر. والنتيجتان خاطئتان بسبب خطأ المقدمات العلمية لهذا الباحث المتعصب ضد العروبة والاسلام .

ومن قبيل التعمية المغرضة ما يفترضه «مرجليوث» من أن الشعر الجاهلي «قد طُمر في خلال السنوات التي كانت الحمية الاسلامية في أوجها»^(١٢٥)، مع علمه بأن ذلك الخبر العارض يخص مجموعة صغيرة من الشعر، كان «النعمان اللخمي» في الجاهلية قد أمر

بنسخها ودفنت في قصره بالحيرة، ثم استخرجت مصادفة في سنة ٦٥هـ فهذا الخبر - إن صح - لا يدل على إخفاء الشعر الجاهلي بسبب الحماية الإسلامية، كما يدعي «مرجليوث». فكلمة «دفنت» لعل المقصود منها «حفظت في مكان أمين» ثم طمرت مع ما طمر من معالم القصر، حتى تم كشفها بالتنقيب في المكان. أما أن نفهم من لفظة (دفنت) حجب شيء ممنوع بأمر من الخليفة المسلم أو من ينوب عنه، فذلك فهم سقيم بعيد تماما عن الحقائق التي تبسطها لنا كتب التاريخ ومصادرنا الأدبية .

ومن قبيل تخبط «مرجليوث» في الافتراضات التي يريد أن يصل عن طريقها إلى نتيجة ثابتة في ذهنه، ادعاؤه أن العرب في جاهليتهم كانت لهم حياة دينية قوية، وأنهم «في نقوشهم صرحاء في هذا الموضوع، فمعظم النقوش تذكر واحدا أو أكثر من الآلهة، وأمورا مرتبطة بعاداتهم»^(١٣٦) وهذه النقوش التي يذكرها «مرجليوث» ويوهم بكثرتها، قليلة جدا، ومجرد ذكر الآله فيها لا يعني بأي حال من الأحوال وجود حياة دينية قوية، وإلا كان من باب أولى أن نعد وجود أسماء في الجاهلية منسوبة للآلهة كعبد العزى، وعبد مناة، وما إلى ذلك من قبيل الدلالة القوية على هذه الحياة الدينية التي يريد «مرجليوث» أن يثبت لها القوة في العصر الجاهلي. فذكر إله في نقش أو آخر لا يعبر إذن عن (جو الشرك)^(١٣٧) كما يدعي «مرجليوث» فلماذا نلزم الشعر الجاهلي أن يعبر عن (جو الشرك) وإلا عدّ منحولا ؟!

وما أعجب استدلال «مرجليوث» بكتاب مفقود «للمرzbاني» عن الشعراء الجاهليين ودياناتهم ونحلهم، على وجود حياة دينية قوية للوثنيين^(١٣٨) والكتاب الذي يشير إليه «مرجليوث» هو كتاب (المفيد) في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والإسلام، ودياناتهم ونحلهم. فهو أولا لا يقتصر على الجاهليين، كما ادعى «مرجليوث» لغاية في نفسه، أضف إلى ذلك أن لدينا ثبوتا بفصول الكتاب، كان ينبغي أن يتوصل إلى معرفته «مرجليوث» من خلال المصادر المختلفة، اتباعا للمنهج العلمي، بدلا من الاقتصار على الوصف المختصر الذي أورده (الفهرست)^(١٣٩) للكتاب، واعتمد عليه «مرجليوث» .

والفصل الأول من الكتاب يشتمل على أخبار المقلين من شعراء الجاهلية والإسلام، وأخبار من غلبت عليه كنية منهم، أو شهر بكنية ابنه، أو عرف بأمه، أو نسب إلى جده، أو عزي إلى مواليه. وما جانس هذه الأحوال أو دخل فيها. والفصل الثاني ذكر فيه ماروى من نعوت الشعراء وعيوبهم في أجسامهم وصورهم، كالسودان، والعور، والعميان، والبرصان، وسائر مايؤثر في الجسد من شعر الرأس إلى القدمين عضوا عضوا .

والفصل الثالث : مذاهب الشعراء في دياناتهم كالشيعة، وأهل الكلام، والخوارج، والمتهمين، واليهود، والنصارى، ومن جرى مجراهم والفصل الأخير : فيه من ترك قول الشعر في الجاهلية تحبرا، وفي الاسلام ديننا، ومن ترك المديح ترفعا، والهجاء تكريما، والغزل تعففا، ومن أنفذ شعره في معنى واحد كالسيد بن محمد الحميري، والعباس بن الأحنف، ومن جرى مجراهم^(١٢٠) .

فانظر كيف استند «مرجليوث» على نص إذا استبان صحته العلمية، كان مخالفا تماما لما يدعيه، فحديث «المرزباني» عن الديانات والنحل لا يتصل بالجاهليين قط، وأغلب الظن أن «المرزباني» لم يجد ما يتحدث به في هذا الموضوع، ولكن حديثه ينصب على الشعراء في العصر الاسلامي ونحلهم المختلفة وعقائدهم .

ويصطنع «مرجليوث» بدعواه مأزقا يحاول الخروج منه، ويرى في دعوة مماثلة للويس شيخو» بشيوع النصرانية بين شعراء الجاهلية بابا للنظر، وإن كان يتظاهر برفضها، على أساس وجود «فقر شديد في الاشارات إلى كتب النصارى المقدسة»^(١٢١) في أشعار الجاهليين. ويدعي «مرجليوث» كذبا أن «أبا الفرج الأصفهاني» استنتج أن «شاعرا معينا لابد أنه كان نصرانيا لأنه يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، وهي أقسام نصرانية»^(١٢٢) وحقيقة ماجاء في «الآغاني» تخالف تماما ما ادعاه «مرجليوث»، فالشاعر المعين هو «عبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص بن أمية»، وهو شقيق الخليفة «مروان بن الحكم»، وقد كتب أبياتا حين ادعى معاوية «زيادا»، وقد جاء فيها قوله :

خَلَفْتُ بَرِّ مَكَّةَ وَالْمَصْلَى وَبِالتَّوْرَةِ أَحْلَفُ وَالْقُرْآنَ
لَأَنْتَ زِيَادَةُ فِي آلِ حَرْبٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وَسْطَى بَنَانِي^(١٢٣)

ولم يعلق «أبو الفرج» أي تعليق على الأبيات، إذ ليس فيها ما يدعو إلى التعليق، أو إثارة أية شبهة. فالمسلم يؤمن بما أنزل على النبيين، ويحلف به دون أن يثار حوله أدنى شك في دينه، والأمر كله لا يعدو أن يكون وهما مقصودا من «مرجليوث»، خاصة أن الشاعر أقسم بالتوراة والقرآن، ولم يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، كما ادعى «مرجليوث» كذبا .

ويثير «مرجليوث» شبهة التقارب بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم في الصياغة ليصل إلى النتيجة المبتغاة ذات الهدف المزدوج، وهي شبهة ساذجة، أبسط ما يقال فيها ان مثيرها بعيد عن فهم طبيعة القرآن، وكونه نزل بلسان عربي مبين. بل هو بعيد كذلك عن فهم طبيعة الديانة الوثنية، إذ يظن أن معتنقيها لا يعرفون (الله) و(نعمه) و(عفوه)، وهو يحشد أبياتا من الشعر الجاهلي تتضمن مثل هذه الألفاظ التي يظن أنها (إسلامية) وليست (عربية)، أي ان الاسلام استحدثها، ولم تكن موجودة في اللغة، أو على الأقل لم

تكن معروفة بهذا المدلول الجديد^(١٢٤)، وذلك كقول «عبيد بن الأبرص» :

خَلَفْتُ بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ ذُو نَعْمٍ لِمَنْ يَشَاءُ وَذُو عَفْوٍ وَتَصْفَاحٍ^(١٢٥)

ويبدو أن «مرجليوث» قد تأثر بما كتبه (سير تشارلس ليال) «Sir Charles Lyall» في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص، حيث قال : «وأما الأبيات الحكمية ذات الصبغة الإسلامية، فربما كانت من زيادة بعض المتأخرين»^(١٢٦) ولهذا نجد «مرجليوث» يكثر من الاستشهاد بأبيات هذا الشاعر للدلالة على ما يريد أن يصل إليه، مثل قوله :

بَارَكَ فِي مَائِهَا إِلَهِهُ فَمَا يُبْضُ مِنْهُ كَأَنَّهُ عَسَلُ^(١٢٧)

بدعوى أن نسبة البركة لله معنى إسلامي^(١٢٨)

وقوله :

فَإِنْ خَفَّتْ لَجُوعِ الْبَطْنِ رَجُلِي فَدَقُّ إِلَهِ رَجُلِي بِالْعَاصِ^(١٢٩)

بدعوى أنه يتوجه إلى الله بالدعاء، وكأن الوثنيين ممتنع عليهم ذلك . وقوله :

مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يَحْرِمُوهُ وَسَائِلُ اللَّهِ لَا يَخِيبُ^(١٣٠)

وذلك على أساس الدعوى السابقة نفسها . وقوله :

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا جَهِلْتَ بِعَقْبِهِمْ وَتَذَكَّرِي مَا فَاتَ رَأْيَ أَوَانٍ^(١٣١)

وقد أورد «مرجليوث» أبياتا كثيرة لشعراء آخرين لاثبات مشابهة الشعر الجاهلي للأسلوب القرآني^(١٣٢)، كقول ذي الاصبع العدواني :

إِنَّ الَّذِي يَقْبِضُ الدُّنْيَا وَيَبْسُطُهَا إِنْ كَانَ أَغْنَاكَ عَنِي سَوْفَ يَغْنِينِي^(١٣٣)

واستخدام لفظي (القبض) و(البسط) في أي كلام عربي لا يدل على أخذ أو اتباع، أما نسبتهم إلى الله جل شأنه لاثبات القدرة المطلقة له، فلا تقتصر على التفكير الإسلامي وحده. ومن الطبيعي أن فكرة الوثنيين عن الله لاتجرده من أي مظهر للقدرة .

ويبقى بعد ذلك اختلاف الصورة الفنية التي استخدمها الشاعر الجاهلي، وهي قبض وبسط الدنيا . والصورة القرآنية التي تستعين بلفظي (القبض) و(البسط) في قوله تعالى : (والله يقبض ويبسط)^(١٣٤) تعني أن الله وحده بيده قبض أرزاق العباد وبسطها دون غيره ممن ادعى أهل الشرك أنهم آلهة . وهذا خلاف جوهرني ينفي شبهة المماثلة والمضاهاة .

وسنجد كل ما حشده «مرجليوث» من أبيات الشعر الجاهلي التي يشك في أنها

إسلامية، تشترك جميعا في ورود كلمة (الله) فيها، أو في إثبات قدرته التي هي فوق قدرة البشر، فهو القادر على المثوبة، والقادر على جمع الشمل، كما في قول «قيس بن الحدادية» الذي استشهد به «مرجليوث» :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري أن يجمع الله شملا طالما افترقا^(١٤٥)

وفي الاستشهاد بهذا البيت دليل آخر على فقدان الأمانة العلمية عند «مرجليوث»، وخروجه على الأصول المنهجية، فهو يستشهد بالبيت لمحاولة إثبات شكوكه في الشعر الجاهلي^(١٤٦)، ويغض النظر عما نقله أبو الفرج الأصفهاني في التعليق على الأبيات التي ورد فيها هذا البيت، إذ قال في رواية عن «أبي عمرو بن العلاء»: «وهذه الأبيات من رواية أصحابنا الكوفيين، وغيرهم يزعم أنها مصنوعة، صنعها «حماد الراوية» لخالد القسري» في أيام ولايته، وأنشده إياها فوصله، والتوليد فيها بين جدا^(١٤٧)

«فمرجليوث» هنا يضحي بنص يؤيد شكوكه الأولى التي طرحها بالنسبة للرواية، في سبيل أن يؤيد شكوكا أخرى. وليست هذه هي الأمانة العلمية، ولا أصول المنهج العلمي. ومن شواهد «مرجليوث» على ما يدعيه قول «الحارث بن حلزة» في معلقته :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء^(١٤٨)

وفي رأيه أن قول الحارث بن حلزة أن (أمر الله بلغ) أي نافذ يبلغ حيث يشاء معنى إسلامي^(١٤٩)، وهو في ذلك لا يزال واهما كما سبق أن بينت. وكما وجد «مرجليوث» اسم الله في بيت جاهلي، كقول الشاعر (علم الله)، أو (يعلم الله)، أو أية عبارة عادية من هذا القبيل، ضمها إلى شواهد التي يريد أن يستدل بها على صنع هذا الشعر بعد الإسلام^(١٥٠) فإذا وجد اسم (الرحمن) بدلا من (الله) في شعر جاهلي، أيقن أنه إسلامي^(١٥١)، وذلك كما في قول «قيس بن الحدادية» :

شكوتُ إلى الرحمن بُعْدَ مَزارِها وما حَمَلْتَنِي وانْقِطَاعَ رَجَائِها^(١٥٢)

ومثل هذه الشبهة أثريت حين استخدم «سويد بن أبي كاهل اليشكري» لفظ (الرحمن) بقوله في قصيدته اليتيمة :

كتب الرحمن والحمد له سعة الأخلاق فينا والضلَع^(١٥٣)

فظن بعض الباحثين أنه كتب جزءا من قصيدته - وفيها هذا البيت - بعد إسلامه. والحقيقة التي ينبغي التنبيه لها أن الجاهليين كانوا يعرفون (الله) أو (المليك) أو (الرحمن)، كما يعرفه أصحاب ديانات التوحيد، ولكنهم يختلفون عنهم في إدراك ماهيته. ويقول الإمام «الطبري» في الرحمن : «أما الرحمن فهو فعلا من رحم، والرحيم فعيل منه، والعرب كثيرا ماتبنى الأسماء من فعل يفعل على فعلان، كقولهم من غضب غضبان،

ومن سكرسكران، ومن عطش عطشان، فكذا قولهم رحمن من رحم .. وقد زعم بعض أهل الغباء أن العرب كانت لاتعرف (الرحمن)، ولم يكن ذلك في لغتها، ولذلك قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم : (وما الرحمن انسجد لما تأمرنا) (١٥٤) ، إنكارا منهم لهذا الاسم ، كأنه محال عنده أن ينكر أهل الشرك ما كانوا عالمين بصحته ، أو كأنه لم يقل من كتاب الله قول الله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) - يعني محمدا - (كما يعرفون أبناءهم) (١٥٥) ، وهم مع ذلك به مكذبون ، ولنبوته جاحدون ، فيعلم بذلك أنهم قد كانوا يدفعون حقيقة ما قد ثبت عندهم صحته ، واستحكمت لديهم معرفته . وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهلاء (١٥٦) .

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتيننا عليكم وما يشأ الرحمن يعقد ويُطلق (١٥٧)

وليس هناك أبلغ في الرد على «مرجليوث» من قول الإمام «الطبري» (١٥٨)

وهناك إضافة يسيرة إليه، فلو كان العرب في جاهليتهم يجهلون اسم (الرحمن) لما سمي «مسيلم الكذاب» نفسه (رحمن اليمامة) .

ليس هناك إذن مجال لاستنتاج «مرجليوث» الغريب من الشواهد الشعرية التي ساقها بأن عرب الجاهلية كانوا موحدين (١٥٩)

أما الاشارات التاريخية لبعض قصص الأنبياء التي وردت في أشعار جاهلية، فيذكرها «مرجليوث» على أنها شواهد مؤكدة لاصطناع هذا الشعر، ويستدل بآية في سورة هود (١٦٠) تقول : «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين» على أن العرب لم يكن لهم أي علم بقصة نوح التي روتها تلك السورة. وهذا فهم غريب للآية، والمعنى الصحيح الذي تذكره كتب التفسير المختلفة: أن الله تعالى يحكي لنبيه من أخبار الغيوب السالفة، ويعلمه بها وحيا على وجهها الصحيح، كأنه شاهدها وهذه الأخبار الصحيحة المطابقة للواقع، لم يكن يعلمها النبي ولا قومه (١٦١) .

فالآية لاتنفي علم العرب بأقاصيص الأنبياء، ولكن تنفي علمهم بها على وجهها الصحيح. وهذا مطابق تماما لقوله تعالى: (نحن نقص عليك أحسن القصص) (١٦٢) وأحسن هنا بمعنى أصدق. كما أن المفهوم يطابق ما عرف من وجود قصاص في العصر الجاهلي كانوا يحكون قصص الأولين ، وكان «النضر بن الحارث» قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم وأسفنديار، وهو المعنى بقوله تعالى : (إذا تتلى

عليه آياتنا قال أساطير الأولين) « (١٦٣) .

أما قصص الأنبياء السابقين فكانت معروفة لدى العرب ممن تهودوا أو تنصروا،
أوبين العرب الذين خالطوا اليهود والنصارى سواء في الجزيرة العربية نفسها، أم في
خارجها . لماذا يستبعد « مرجليوث » (١٦٤) على « النابغة الذبياني » أن يذكر نوحا في
قوله :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوحٌ لا يخون (١٦٥)

ويدعي أن مصدره الوحيد هو القرآن، لأنه أثبت لنوح صفة الأمانة التي أثبتتها
القرآن و «مرجليوث» في ذلك واهم أيضا، فنص الآية التي أشار إليها: «إذ قال لهم أخوهم
نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين» (١٦٦) فالأمين صفة عامة للرسول، وليست صفة
خاصة مباشرة لنوح، بحيث توجد شبهة أخذ « النابغة » من القرآن، تأكيداً لدعوى يعجز
«مرجليوث» عن إقامة بنيانها بتخليطه، وسوء فهمه، وخروجه على أساليب المنهج العلمي .
وقد سبق إلى مثل هذا التشكيك «تيودور نيلدكه» حين وقف أمام ذكر « النابغة الذبياني »
لسليمان، موقف التساؤل (١٦٧)، بل نجده يقول أيضا «إن كل موضع يبدو فيه اسم
أسطوري معروف في القرآن، فأننا مضطرون إلى الشك في صحته» (١٦٨) وكان
المستشرقين بهذا ينكرون على العرب في الجاهلية أبسط المعارف التي يمكن أن تحصلها
أمة من الأمم، وهي المعارف التاريخية، وذلك أمر يشذ تماما عن الطبيعة الانسانية
ذاتها .

ويجد «مرجليوث» في شعر «عنترة بن شداد» صيدا ثميناً يستخرج منه أدلة
على وجود معان إسلامية في الشعر الجاهلي . وأول ما كان على «مرجليوث» أن يتنبه له
أن سيرة «عنترة بن شداد» من السير الشعبية التي دخلتها أخبار وأشعار موضوعه، كما
يحدث في أي أدب شعبي في أية أمة وفي أي زمان . ولهذا يجب على أي باحث أن يستوثق
من الشواهد الشعرية التي يوردها لعنترة ، ليعرف إن كانت من الصحيح أو المنحول .
ومن المؤسف أن «مرجليوث» لم يتنبه إلى هذه الأولية في المنهج العلمي، فأتى بأبيات
منحولة، واضحة الانتحال، وقد بدأها ببيت يمدح به «عنترة» «كسرى أنوشروان»
ويقول فيه .

يا قبلة القصّاد ياتاج العلا يابدر هذا العصر في كيوانه

وبغض النظر عن وضوح انتحال البيت من ألفاظه ومناسبته الملفة، فإن كلمة
(قبلة) التي تعلق بها «مرجليوث» كما يتعلق الغريق بقشة تنجيه، محالاً إثبات المعنى
الإسلامي وراءها (١٦٩)، ليست كما توهم - جهلا - فهي لفظة عربية قديمة تعنى الجهة
والناحية، وكان يقال: أين قبلتك؟ ومن أين قبيلتك؟ ويقول «الجوهري»: ماله قبلة
ولادبره، إذا لم يهتد لجهة أمره، ومالفلان قبلة أي جهة (١٧٠) .

والذي يؤكد هذا المعنى ما جاء في الأغاني في ترجمة «أحيحة بن الجلاح» وهو نفسه ما استند إليه «مرجليوث» لإثبات الفهم العجيب لمعنى (قبلة) الاسلامي الذي يريد أن يثبتته للفظ (قبلة) أيا كان موضعها من الكلام. فقد جاء في نص الأغاني :

«وهم متحصنون في أطمهم الذي كان في قبلة مسجدهم»^(١٧١) ويفسر «مرجليوث» النص بأن «القبلة اصطلاح إسلامي للدلالة على اتجاه الصلاة، وهذا أمر لا يدع شكاً، لأن صاحب الأغاني يذكر أنه كان لأهل المدينة قبل الاسلام (مسجد) و (قبلة)»^(١٧٢).

ولا أدري على أية صورة يمكن أن يقع (الأطم) - وهو القصر، وكل حصن مبني بحجارة، وكل بيت مربع مسطح^(١٧٣) - في (القبلة) بالمعنى الاسلامي؟! أما لفظ (المسجد) فهو معروف في الجاهلية بمعنى مكان السجود، قال الزجاج: «كل موضع يتعبد فيه فهو مسجد»^(١٧٤).

وتفسر نص الأغاني الذي وهم فيه «مرجليوث» أن الحصن أو القصر كان يقع ناحية المكان المخصص لعبادتهم. فلا شبهة إذن في استخدام هذه الألفاظ في الجاهلية، بسبب استخدامها بمدلول محدد في الاسلام. وهذا البيت الذي نسبته «مرجليوث» لعنترة من الأبيات الكثيرة المنحولة، ولهذا لم يتضمنه الديوان الذي حقق تحقيقاً علمياً برواية «الأعلم» عن «الأصمعي» فنفي كل منحول^(١٧٥)، كذلك نجد معظم الأبيات التي استند إليها «مرجليوث» من شعر «عنترة» منحولة، كقوله :

كلما ذقتُ بارداً مِنْ لَمَآهَا خِلْتُه في فمي كنار الجَحِيمِ
وقوله :

ورجعتُ عنهم لم يكن قصدي سوى ذِكر يدوم إلى أوان المَحْشَرِ
أما قول «عنترة» الذي يشير إليه «مرجليوث» :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج القَتَامِ
عليها كل جبار عنيد إلى شرب الدماء تراه ظامي
فليس في ديوانه الصحيح على هذه الصورة، بل يأتي البيت الأول هكذا :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج الظلام
وبعده :

بأيديهم مهندة وسِمر كأن ظباتها شَعَلُ الضَرَامِ^(١٧٦)
فلفظتا (جبار عنيد) لم تردا في شعر عنترة الصحيح، وليس في استخدامها - على

أية حال - شبهة التأثير الاسلامي كما يظن «مرجليوث»، ولا في استخدام «عنتر» لعبارة (حجر المقام) في قوله :

عجوز من بني حام بن نوح كأن جبينها حجر المقام^(١٧٧)

فهو ليس (من معاني الاسلام تماما) كما يدعى «مرجليوث»^(١٧٨)، بل كان مشهوراً مقدساً في الجاهلية، وقد كادت تنشب حروب بين القبائل لنيل شرف رفعه إلى موضعه عند إعادة بناء الكعبة، وقد وهم «مرجليوث» في ظنه أن المقصود (مقام ابراهيم) أو الحجر الذي وقف عليه ابراهيم^(١٧٩). ولوفهم النص جيداً لأدرك أن المقصود هو الحجر الأسود لأن عنتر يقول إن أمه سوداء يشبه جبينها الحجر الأسود. فانظر إلى سوء فهم «مرجليوث» للنصوص الأدبية، وتورطه في إخراج نتائج تافهة مغلوطة .

وينطبق هذا على استخدام لفظ (الدنيا) بمعنى الحياة في أكثر من بيت جاهلي، فهو يريد أن يفترض «وجوب كونه مستمداً من القرآن»^(١٨٠)، وهذه دعوى لا تحتاج إلى دليل لإسقاطها ومن قبيل التدليس في فهم اللغة تعليق «مرجليوث» على بيت «عبيد بن الأبرص» :

قد يوصل النازح النائي وقد يُقَطَّع ذو السُّهْمَةِ القريب^(١٨١)

بأنه «على علم بالشريعة الاسلامية فيما يخص الميراث»^(١٨٢). مع أن السهمه لغة القرابة، ولا علاقة لها قط بالميراث وأحكامه في الشريعة الاسلامية، ومعنى البيت الذي لا لبس فيه أن المرء قد يصل الغريب ويقطع صلته بالقریب .

ولم يبين «مرجليوث» بيت ذي الأصبع العدوانى الذي يدعى أن الشاعر فيه يعرف التمييز بين السنة والفرض^(١٨٣)، وهو بالتأكيد قوله :

ومنهم من يجيز الناس بالسنة والفرض^(١٨٤)

ويناقض «مرجليوث» نفسه، لأنه سبق أن أعلن شكه في أبيات ذي الاصبع، وهذا يعود فيستند إلى بيت منها ليجعل منه دليلاً، وهو أمر بعيد عن المنطق، وهو - على أي حال - واهم في تفسير لفظي (السنة) و (الفرض) بالمعنى الاسلامي. فالأصل في (السنة): «الطريقة والسيرة وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ونهى عنه»^(١٨٥) أما (الفرض) في أصله اللغوي فهو الواجب. وبيت ذي الاصبع، كما شرحه «أبو الفرج الأصفهاني» : «إن إجازة الحج كانت لخزاعة فأخذتها منهم «عدوان» فصارت إلى رجل منهم يقال له أبو سيارة... وكان أبو سيارة يجيز الناس في الحج بأن يتقدمهم على حمار، ثم يخطبهم.. وكانت هذه إجازته، ثم ينفرو ويتبعه الناس. ذكر ذلك «أبو عمرو الشيباني»، و «الكليبي»، وغيرهما»^(١٨٦) .

فواضح اذن أن إجازة أبي سيّارة التي يشير إليها الشاعر تتضمن بعض العادات الجديدة التي استنها أبو سيّارة، وبعض الأمور الواجبة . ولا علاقة لذلك كله بالدلول الإسلامي .

أما ذكر الشعراء الجاهليين لقبائل العرب البائدة كإرم، وعاد، وثمود، فدلّيل عند «مرجليوث» على أخذهم من القرآن، وكأنه يفترض أن العرب الجاهليين أمة بلا تاريخ، وبلا أساطير، يتناقلها الخلف عن السلف من أجدادهم .

ومن بين أسانيد «مرجليوث» الواهية وجود صيغ تعبيرية، أو صور فنية في الشعر الجاهلي، وفي القرآن ما يماثلها. ففي بيت «مهلهل» في رثاء أخيه «كليب» يقول :

نعى النعاة كلييا لي فقلت لهم مالت بنا الأرض أم مادت رواسيها

ويظن «مرجليوث» أن قوله تعالى : (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ)^(١٨٧) مماثل لقول «كليب»، وفرق كبير بين الصورتين، وإن استخدمتا (الرواسي) والفعل (ماد) . ففي الشعر تميد الرواسي في صورة استفهام للمبالغة في إظهار التفجع، وفي الآية الكريمة أن الرواسي وجدت في الأرض لثباتها، حتى لا تميد الأرض بأهلها. فالرواسي في الآية لا تميد، ولكنها عنصر ثابت. وفرق كبير بين الخيال في الشعر، والحقيقة في الآية، مع أن «مرجليوث» يكذب ويقول إن هذا الشعر «شرح صريح للسورة»^(١٨٨) . واللغة بكل موادها متاحة لكل قائل ، وفي كل عصر .

وشبيه بهذا ما ادعاه من أن قول «تأبط شرا» في رثاء «الشنفري» :

ويومك يوم العيكتين وعطفة عطف وقدم مسّ القلوب الحناجر^(١٨٩)

يشتبه مع قوله تعالى : (إِنْ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ)^(١٩٠) ، فالصورتان مختلفتان ، وإن اتحدت مادتهما .

أما أبيات «لبيد بن ربيعة» التي يذكر فيها وقعة الفيل، والتي يقول فيها :

والفيل يوم عرفات كعكعا
إذ أزمع العجم به ما أزمعا
نادى مناد رِيّه فأسمعها
فدبّ عن بلاده وورّعا
وحابس الحاسر والمقنعا
وأفلت الحبس بخزي موجعا
تمجّ أخراهم دماء دفعا

فلا أدري كيف استهان «مرجليوث» بعقول قرائه ليقول إنه يحكي فيها قصة الفيل، وهزيمة أصحاب الفيل، بفعل من الله، على النحو المذكور في القرآن^(١٩١) والسورة تقول : (ألم تركب مع ركب بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول) . أين المعاني التي تتضمنها أبيات «البيد» مأخوذة من القرآن، وهل يكفي القول بأن رب البيت قد حماه، للاستدلال على الأخذ؟! وهل يعقل ألا يعرف عربي في الجاهلية ما حدث لأصحاب الفيل وقد كانوا يؤرخون بعامه .

أما «الحصين بن الحمام» الذي يشك «مرجليوث» في أن بعض معانيه إسلامية، ويقصد بذلك قوله :

فلم يبق من ذاك إلا التقى ونفس تعالج آجالها
أمور من الله فوق السما مقادير تنزل إنزالها
أعوذ بربي من المخزيا ت يوم ترى النفس أعمالها^(١٩٢)

فقد غاب عن «مرجليوث» أن هذه الأبيات من قصيدة قالها بعد إسلامه، ويؤكد صاحب (الإصابة) أنه أسلم وحسن إسلامه، وكانت له صحبة، وقيل إنه أنصاري، ولكن «ابن حجر العسقلاني» يرجح أنه حالف الأنصار^(١٩٣)

ومما يدل على أن قصيدته المشار إليها قالها بعد الاسلام تضمنها بعض الآيات القرآنية كما في قوله :

وخف الموازين بالكافرين وزلزلت الأرض زلزالها
ونادى مناد بأهل القبور فهبوا لتبرز أثقالها
وسعرت النار فيها العذاب وكان السلاسل أغلالها^(١٩٤)

ولاحاجة بنا إلى رد أشعار «زيد بن عمرو بن نفيل» و «أمية بن أبي الصلت» لمعرفتنا بالكثير من الشعر الذي حمل على أمثال هذين المتحنفين. وحتى إذا صحت الأشعار التي أوردها «مرجليوث» لهما، فمن السهل رد ما فيها من معان دينية إلى الكتب السماوية التي كانت معروفة للشاعرين وغيرهما من الحنفاء في الجزيرة العربية، وكان منهم من يقرؤها في لغتها الأصلية، فليس من سبيل إذن إلى إحياء شبهة الصنعة الإسلامية في شعرهما .

وأما ورود كلمة (الزبانية) في قول «الخنساء» :

وقواد خيل نحو أخرى كأنها سعال وعقبان عليها زبانية

فلا تحمل أي معنى إسلامي، فالزبانية الشديد، والزبانية الذين يزينون الناس أي يدفعونهم، قال «حسان بن ثابت» :

زبانية حول أبياتهم وخور لدى الحرب في المعمة^(١٩٥)

بل إن المعنى الإسلامي الذي يصف ملائكة النار بالزبانية، أتى من المعنى اللغوي الأصلي وهو الدفع، فالزبانية يدفعون أهل النار إليها^(١٩٦)

وإدعاء «مرجليوث» أن «حاتما الطائي» الذي ينسب إلى المسيحية، كان مطلعاً على النداء الإسلامي (الله أكبر) في قوله :

فلما رأي كبر الله وحده وبشر قلباً كان جما بلابله
فوهم لأن الفعل (كَبَّرَ) يعني في الأصل اللغوي (عظم) وهو المعنى المقصود في بيت «حاتم»، وليس المعنى الإسلامي الذي تتضمنه عبارة (الله أكبر) .

ويذكر «مرجليوث» في نهاية بحثه شاهداً آخر على تضمن الشعر الجاهلي معنى قرآنياً، فيشير إلى بيت «طرفة بن العبد» الذي يقول فيه :

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما باباً منيفاً ممرد^(١٩٧)

وموطن الشبهة التي يثيرها «مرجليوث» هي كلمة (ممرد) فهو يتوهم بعقله القاصر أنها منقولة من قوله تعالى (صرح ممرد من قوارير)^(١٩٨) «^(١٩٩)» .

وتتوالى نتائج «مرجليوث» بعيداً عن الحقيقة والتاريخ، يرتبها على مقدماته الخاطئة التي أشرت إليها، فالرسول صلى الله عليه وسلم، كان له (مبشرون) ثاروا على الوثنية، والمسيحية كانت مسيطرة على أجزاء من الجزيرة العربية^(٢٠٠) ثم يناقض «مرجليوث» نفسه فيدعي أن الشعراء النصرانيين الجاهليين ماداموا قد كتبوا أشعارهم كأنهم مسلمون موحدون، وكانوا صدقاً للقرآن لا للكتاب المقدس، فشعرهم زائف^(٢٠١) . ولو صحت هذه النتيجة التي توصل إليها «مرجليوث»، لما جوبه الإسلام ورسوله بهذه المعارضة العنيفة من جانب المشركين وأهل الكتاب، ولوجدنا هؤلاء (المبشرين) الذين أشار إلى وجودهم يتسابقون إلى الإسلام .

وأما هذه المشابهات الظاهرية التي أراد «مرجليوث» من وراء جمعها إثبات أنها «بعينها الآراء التي يدعو إليها القرآن»^(٢٠٢) فقد أثبتنا وهمه وخطأه فيها .

* * *

ويلقي «مرجليوث» بسهمه الأخير الذي يستهدف التشكيك في الشعر الجاهلي، والتشكيك في الإسلام في الوقت نفسه فيقول إن كل القصائد الجاهلية التي وصلت إلينا جاءت بلغة القرآن، وكان من الواجب أن تكون بلهجة القبائل التي ينتمي إليها أصحابها ويقدم افتراضا غريبا - كدأبه - وهو أن الإسلام قد ألزم القبائل العربية استخدام لغة القرآن. ويقارن ذلك بما حدث في الاحتلال الروماني لإيطاليا، وبلاد الغال (فرنسا)، وأسبانيا. ثم يقرر أنه «من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الإسلام»^(٢٠٣) وهو يعني بذلك الاشتراك بين القبائل الشمالية في هذه اللغة، أما القبائل الجنوبية فيستبعد تماما كتابتها باللغة العربية الشمالية الموحدة - لغة القرآن - ويعتقد أن أشعارها إنما «صنعت لأجل الحوادث التي لها صلة بالأساطير»^(٢٠٤).

ثم ينهي حديثه في هذا الجزء بربطه بسابقه «فوجود الأفكار الإسلامية في أشعار وثنية تبرهن بوضوح على التزييف والوضع، واستخدام اللهجة التي جعلها القرآن لغة فصحي تقدم أسسا للشك الخطير»^(٢٠٥).

والحقيقة أن «مرجليوث» يقدم الدليل تلو الدليل على عدم فهمه لطبيعة اللغة العربية وآدابها وروح الإسلام، الأمر الذي يجعله يتجاوز حدود المنطق والعقل والتاريخ، فكيف يلزم الإسلام القبائل العربية استخدام لغته؟ بل كيف يمكن أن يكون للقرآن لغة ليست هي العربية السائدة بين القبائل العربية؟ وكيف يجعل انتشار الإسلام في داخل الجزيرة العربية احتلالا شبيها بالاحتلال الروماني للبلاد الأوروبية، وكأن المسلمين جنس من غير العرب، وكأنهم استخدموا في القضاء على الوثنية ما استخدمه الرومان من أساليب القهر والوحشية.

ووجود لغة عربية مشتركة في الجاهلية بين القبائل شماليها وجنوبيها ليس لغزا محيرا يقف أمامه «مرجليوث» ليستثير الشكوك، وينسج الأوهام. فنحن نعلم من المصادر التاريخية أن القبائل الشمالية أخذت تغير على الجنوب منذ منتصف القرن الرابع الميلادي، بعد أن ضعف شأن الدولة الحميرية. واستقرت هذه القبائل ونشرت لغتها في جنوب الجزيرة، كذلك هاجر عدد كبير من عرب الجنوب إلى الشمال، واتخذوا لغة الشماليين لسانا لهم. ونعرف من النقوش التي عثر عليها في الجزيرة العربية أن الخط العربي قد نشأ وتطور شمال الحجاز، وكانت نشأته من الخط النبطي، وأن اللغة التي كتبت بها هذه النقوش هي اللغة العربية في أطوار مختلفة.

وفي نقش النمارة الذي يوافق تاريخه عام ٣٢٨م ما يثبت أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن، كانت قد أخذت تبسط سلطانها على شمال بلاد العرب منذ أوائل القرن الرابع الميلادي^(٢٠٦).

ومن الطبيعي أن تكون هناك «فوارق بين القبائل في اللهجات، وقد أثبت علماء اللغة وصف هذه الفوارق، كعننة تميم، وقلقة بهراء، وكسكسة ربيعة، وكشكشة هوازن،، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة^(٢٠٧). غير أن تلاقي هذه القبائل في مكة وقت الحج واختلاطها بقريش ساعد - إلى حد كبير - على إيجاد لغة مشتركة، ربما كانت لغة قريش نفسها، التي يقول عنها «ثعلب» أنها ارتفعت في الفصاحة عن لهجات هذه القبائل التي ذكرناها^(٢٠٨) ويؤكد ذلك مارواه «حماد» في الأغاني أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش، فما قبلوه منها كان مقبولا، وما ردوه منها كان مردودا. وينقل «البغدادى» في (خزانة الأدب)، «أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر، وهو في أقصى الأرض، فلا يعبأ به، ولا ينشده أحد، حتى يأتي مكة في موسم الحج، فيعرضه على أندية قريش، فان استحسنته روي»، ولا يعني ذلك أن لهجات القبائل قد امتحت، كما أن وجود هذه اللجات لا يعني تعدد صور اللغة العربية، فالفوارق اللهجية ضئيلة للغاية، لانتيج «لمرجليوث» فرصة الطعن في صحة الشعر الجاهلي، وهو لا يستطيع الادعاء بأن الشعر الجاهلي الموجود بين أيدينا يخلو تماما من لهجات القبائل المختلفة، كما لا يستطيع الادعاء بأن القرآن الكريم اقتصر على اللهجة القرشية، وقد جاء في (البيان والتبيين) قول «الجاحظ»: حدثني «أبوسعيد بن روح» قال: قال أهل مكة «لمحمد بن مناذر» الشاعر (وهو من تميم): ليست لكم أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن مناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم. أنتم تسمون القدر بومة، وتجمعون البومة على برام. ونحن نقول: قدر ونجمعها قدور، وقال الله عز وجل (وجفان كالجواب وقدور راسيات)، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت (عليّة) وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن نسميه غرفة، ونجمعه على غرفات وغرف، وقال الله تبارك وتعالى: (غرف من فوقها غرف مبنية) وقال: (وهم في الغرفات آمنون) وأنتم تسمون الطلع (الكافور) و(الاغريض) ونحن نسميه (الطلع)، وقال الله تبارك وتعالى: (ونخل طلعتها هضيم). فعد عشر كلمات لم أحفظ منها إلا هذا^(٢٠٩) فهذا مثل من أمثلة الخلاف بين اللهجات العربية، وهو لا ينفي وجود لغة عربية واحدة مشتركة ذات خط موحد، ولكن «مرجليوث» يتوهم أن كل قبيلة كانت لها لغتها التي تخالف لغات القبائل الأخرى، وكأن الجزيرة العربية كانت تضم أمما شتى، لأقبائل تنتمي إلى أمة واحدة.

وهذا واحد من المستشرقين - هو هـ. القزرت - يقول وكأنه يريد على «مرجليوث»: «إن الطابع اللغوي واحد بالنسبة للقبائل في استعمال الألفاظ، أو في التركيب النحوي»^(٢١٠) وأما ما ذكره «مرجليوث» من أن الرواة «نسبوا إلى ملوك الجنوب أشعارا مكتوبة بلغة نحن نعلم - بشهادة النقوش - أنها لم تكن لغتهم»^(٢١١) فايهاهم بصواب هو عين الخطأ، فالرواة المشهود لهم بالعلم لا يوثقون من الشعر الجاهلي ما يبعد في التاريخ

عن مائة وخمسين عاما قبل الإسلام، وما عدا ذلك فهو من الأساطير الشائعة، والأخبار الملفقة. والنقوش التي يشير إليها «مرجليوث»، والتي كتبت بلهجات بعيدة عن لغة القرآن، إنما كتبت قبل ذلك التاريخ بعدة قرون^(٢١٢) ولم يقل أحد بوجود لغة عربية موحدة، إلا في حدود قرنين من الزمان قبل الإسلام، ولهذا نرفض النتيجة التي توصل إليها «مرجليوث» في قوله: «لا يوجد لدينا سبب يدعونا إلى افتراض أنها كانت اللغة الأدبية في أي مكان آخر حتى جاء القرآن»^(٢١٣)، فليس من المعقول أن ينزل القرآن بلغة على قوم يجهلون، وليست لغتهم، أو هي لغة قبيلة واحدة منهم.

وقد نقد المستشرق «بروينلسن» رأى «مرجليوث» الذي يزعم فيه أن الشعر الجاهلي مكتوب بلغة القرآن، مما يدعو إلى الشك فيه فقال: «ألفاظ الشعر الجاهلي أوسع من ألفاظ القرآن والنثر القديم، وكثير من الألفاظ المشتركة بين كليهما يختلف في فروق المعاني. و«سيبويه»، وكتب الشواهد، تقدم لنا نماذج على شواذ الأبنية والتراكيب في كثير من الأبيات الشعرية»^(٢١٤).

أما ذكر «عمرو بن كلثوم» - في مطلع معلقته - لخمرا الأندرين، وهي قرية بجوار حلب - فلا يدعونا إلى الشك - كما فعل «مرجليوث» - في كتابته هذه القصيدة قبل الإسلام، بدعوى أن الفرصة لم تتح له ليرحل إلا بعد أن ضمت الإمبراطورية الإسلامية سورية والجزيرة^(٢١٥) وذكر الشاعر الجاهلي أي مكان بعيد تجلب منه المتاجر، لا يعني قط زيارته له، وإلا كان علينا أن نصدق أن الشعراء الجاهليين قد زاروا جميعهم الهند لذكرهم للسيوف الهندية. وفي غير هذا الشاهد، بل ربما فيه أيضا، لماذا لا يصدق «مرجليوث» التنقل الواسع لعرب الجاهلية خارج جزيرتهم، إلى الشام وغيرها، وهذا أمر ثابت لا يحتاج منا إلى دليل.

ويستند «مرجليوث» بعد ذلك كله إلى نهج القصيدة الجاهلية، فيقول إنه نهج مزيف، صُنع ليضاهي مانقده القرآن. فالنسيب المطرد في مطالع القصائد وضع لتفسير قوله تعالى: (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون)، وإذا وصفوا رحلتهم ومطاياهم فذلك لتفسير قوله تعالى: (والشعراء يتبعهم الغاؤون). وإذا شرعوا في ذكر مآثرهم، فذلك لتفسير قوله تعالى: (وأنهم يقولون ما لا يفعلون)^(٢١٦) ولست في حاجة للرد على هذه الأفكار السخيفة، وما أصدق ما رد به «شكيب أرسلان» على هذا النمط من التفكير بتساؤله: «من كانت تلك العصابة التي تولت كل هذا التزوير العبقرى؟ فليخبرنا «مرجليوث» أو «طه حسين» من ذا الذي قام بهذا العمل كله بعد الإسلام؟ ومن الذي نظم هذه الألف من القصائد، وألقى عليها هذه المسحة مسح الجاهلية!»^(٢١٧) وإذا كان نهج القصيدة الجاهلية قد وضع لتفسير آيات سورة الشعراء فيما ارتآه «مرجليوث» خطأ منه، فما الشأن في المضامين الأخرى للشعر الجاهلي، كوصف الحيوان، وتسجيل التجارب الانسانية

الذاتية، إن «مرجليوث» يقول دون استحياء إن «القصاصد تظهر علما غزيرا ومعرفة بأعضاء الفرس والجمال، وربما بعادات حيوانات أخرى غيرهما، لكن هذه الأمور - كما نعرف - درسها اللغويون، كما درسها الشعراء»^(٢١٨) وإني لأتساءل في عجب: ومن أين استقى اللغويون والشعراء الذين أتوا بعد الجاهلية معرفتهم بطبائع الحيوان، وأسماء أعضائه إلا من الشعر الجاهلي؟

وأما التجارب الذاتية فيحصرها «مرجليوث» في أمور غريبة: «طلاق زوجة، إغارة على إبل، ذبح عدو»^(٢١٩) الأمر الذي يدل على نظرته المزرية إلى العرب. ثم يدعي «أن يكون الكل مخترعا يصير احتمالا قويا»^(٢٢٠).

وهو بهذه النظرة الضيقة إلى الشعر الجاهلي قد أظهر جهلا واضحا به، وبأنه يتضمن تجارب انسانية مختلفة ومتعددة، وأنه يصور الحياة الجاهلية بكل مافيها، فالذي بين أيدينا من الشعر الجاهلي خليق بعصره^(٢٢١).

وتصل شكوك «مرجليوث» إلى العصر الأموي - دون أن يشعر بخروجه عن حدود الموضوع الذي يكتب فيه، فيشك في السن العالية التي بلغها «النابغة الجعدي» مع وجود أفراد يلفونها في كل عصر حتى عصرنا الراهن. وهو يجعل ذلك من عناصر شكه التي توسع في طرحها عنصرا بعد آخر، وكلها ساقط متهاو، لا يستطيع النهوض على قدميه، لافتقاره إلى الدليل العلمي، والمنطق، وبعده عن أصول المنهج العلمي، ولجنوح صاحبه إلى الهوى والتعصب، وجريه وراء وهم زئنه له علمه القاصر.

وهو حين ينتهي من بذر هذه الشكوك حول الشعر الجاهلي، لأسباب داخلية وخارجية، طبقا لوصفة، يطرح أسئلة تبعث على الدهشة والعجب حول بداية الشعر العربي، وهل كان قبل الاسلام، أو بعده، ويجب عن ذلك بشكه في وجود أي بيت من الشعر قبل الاسلام^(٢٢٢). وهو لا يزال يعتقد أن الشعر العربي مرحلة متطورة عن الاسلوب القرآني. ولما كان القرآن يخلو من الإشارة إلى الموسيقى، وفي الوقت ذاته تقول المصادر إن العرب عرفوا الموسيقى بدءاً من العصر الأموي «فهل نستطيع أن نتصور أن الوزن الشعري قد وجد عند العرب من قبل بهذا الانتظام والغزارة اللذين يكشف عنهما شعرهم!»^(٢٢٣).

وكل هذه الأقوال التي يترتب كل منها على الآخر، يفضي بنا إلى التأكد من بُعد «مرجليوث» عن دراسة البيئات الاجتماعية، وعلم الإنسان، لعجزه عن إدراك أن الإنسان البدائي يتوصل الى نوع من الموسيقى المصاحبة للعمل. وما أبعد «مرجليوث» عن فهم العصر الجاهلي ومجتمعاته المتحضرة التي عرفت الغناء والموسيقى في وقت مبكر^(٢٢٤) ويقول المستشرق «برونيلسن» في رده على «مرجليوث»: «ليس من المستبعد ازدهار ملكة فنية لدى أقوام ذوي حياة بدائية»^(٢٢٥).

وكم كان «تيودور نيلدكه» حكيما حين تعرض لتحديد أولوية الشعر العربي فقال: «إن ذلك يحتاج إلى معرفة بدقائق اللغة العربية والاستعمال الشعري، لا يستطيع اكتسابها أي أجنبي، وما أبعدنا عن إدراك أدق الفروق في الاستعمال اللغوي العربي القديم»^(٢٢٦) أما حديث «مرجليوث» عن نشأة الشعر العربي في رحلته التطورية من القرآن بما يحتويه من «مبادئ أولية للنثر المسجوع والوزن»^(٢٢٧)، فهو يدل على جهل فاضح، وخروج عن الاطار التاريخي لبحثه، إذ يسقط بذلك الرأي الغريب الشاذ كل شعر صدر الاسلام، وجزءا كبيرا من شعر العصر الأموي، لأنه يجعل مدائح رؤية للخليفة العباسي الثاني في بحر الرجز - وهو وسط بين الشعر والنثر كما يدعى - بداية تجعل من الصعب على الباحث أن يظن أن قصائد طويلة قد نظمت في أوزان أكثر صعوبة من الرجز في عصر سابق^(٢٢٨).

وما أشد تخليط «مرجليوث» في هذا الجزء من بحثه واضطراب فكره، فالرجز الذي نعهده - في بعض افتراضاتنا العلمية - فاتحة البحور الشعرية، قديم جداً كما تثبت المصادر الأدبية الصحيحة، أقدم منه سجع الكهان الذي بقيت نماذج قليلة منه تدل على طبيعته، وهذه أمور سابقة على الاسلام بقرون، فكيف نمحوها محواً، ونقفز قفزة هائلة لنصل إلى العصر الأموي، ونجعل بداية الموسيقى فيه، وبداية الشعر أيضاً، ونلغي كل من عرفنا من الشعراء قبل رؤية بقرون^(٢٢٩)!

ونسى «مرجليوث» أن يدلنا على اسم العبقري الفذ الذي اخترع لنا أسماء المئات من الشعراء (وربما الآلاف) منذ العصر الجاهلي حتى عصر بني أمية، ولفق لنا أخبارهم وأشعارهم، بل علينا أن نمزق كل مصادرنا الأدبية والتاريخية، بل ربما كان علينا أن نلغي عقولنا أيضاً، استجابة لشكوك «مرجليوث» التي نسجها سوء منهجه العلمي، وتعصبه المقيت.

وفي رد «برونيلسن» على «مرجليوث» في هذا الجزء يقول: «لن يكون مفهوماً لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في العصر الأموي نفسه اعتبار اللغة أداة معينة على تفسير القرآن، ولماذا جعلوا شواهدهم من الشعر الجاهلي، وفضلوها على الشعر الأموي»^(٢٣٠).

ونضيف إلى ذلك تساؤلنا: وكيف استعان أول مفسر في الاسلام وهو «ابن عباس» رضي الله عنه، بالشعر الجاهلي لتفسير بعمق ما غمض من لغة القرآن الكريم؟ ولكن هذه التساؤلات لن تجد عند «مرجليوث» جواباً، لا لأن أمره انقضى، ولكن لأنه يعجز عن تلفيق جواب يبعد عن التاريخ والمنطق.

الهوامش

- (١) من الصفحة ٤١٧ إلى الصفحة ٤٤٩ من المجلة .
- (٢) انظر : المستشرقون لنجيب العقيقي ط . دار المعارف بمصر ٢ : ٥١٨ - ٥٢٠ ، وبحث المستشرق كركوف في مجلة الثقافة الاسلامية ١٩٤٠ م .
- (٣) طبع دار الكتب المصرية .
- (٤) في الأدب الجاهلي ط . الحلبي بمصر ١٩٢٧ م : ٧٢،٧١ .
- (٥) ط . دار المعارف بمصر ١٩٥٦ وقد خصص لآراء السمتشرقين الفصل الثالث من الباب الرابع وموضوعه (النحل والوضع في الشعر الجاهلي) ، وعرض آراء مرجليوث من ص ٣٥٢ إلى ص ٣٦٧ .
- (٦) نشر مؤسسة الرسالة - بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م تحت عنوان (اصول الشعر العربي) .
- (٧) انظر ص ٥٤ من المرجع السابق .
- (٨) نشرته دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٩ م وقد جعل المترجم عنوان المقال (نشأة الشعر العربي) .
- (٩) دراسات المستشرقين : ١١٧
- (١٠) المرجع نفسه : ١٠٥
- (١١) دراسات المستشرقين : ١٠
- (١٢) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) - صحيفة الأهرام عدد ٣٠ / ٤ / ١٩٨٢ م .
- (١٣) مقدمة كتاب (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي) محمد أحمد الغمراوي - المطبعة السلفية . القاهرة : ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م .
- (١٤) دراسات المستشرقين : ١٢ .
- (١٥) دراسات المستشرقين : ١٣ .
- (١٦) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) - صحيفة الأهرام بتاريخ ٣٠ / ٤ / ١٩٨٢ م
- (17) The Origins of Arabic Poetry : 417
- (١٨) الطور : ٢٠، ٢٩
- (19) The Origins of Arabic Poetry : 417
- (٢٠) الشعراء : ٢٢٢، ٢٢١
- (21) The Origins of Arabic Poetry: 418
- (٢٢) انظر : (تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير) لمحمد نسيب الرفاعي - بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م - ٣ : ٢٢٧
- (٢٣) يس : ٦٩ .
- (24) The Origins of Arabic Poetry : 417
- (٢٥) انظر مثلاً : الأنعام : ٥٩ ، المائدة : ١٥
- (٢٦) انظر مادة (بين) في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
- (٢٧) الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥ .
- (٢٨) الشعراء : ١٩٨ - ١٩٩ .
- (٢٩) الشعراء : ٢٢٤ - ٢٢٧ .
- (30) The Origins of Arabic Poetry : 417
- (٣١) انظر (تيسير العلي القدير) ٢ : ٢٢٨
- (32) The Origins of Arabic Poetry : 418
- (٣٣) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها
- (٣٤) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(35) The Origins of Arabic Poetry: 419

(٣٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها

(٣٧) من القرن الأول قبل الميلاد ، له كتاب (فن الشعر Ars Poetica)

(38) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٣٩) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٤٠) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(41) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٤٢) معجم الأدباء ٣٦٦:٢ ط - مرجليوث - القاهرة ، ١٩٢٥ م

The Origins Of Arabic Poetry : 421

(٤٣)

وهو يشير الى نسبة القصص الملقين شعرا لآدم عندما فقد ابنه . انظر (مروج الذهب) للمسعودي

١ : ٣٦ ط . عبد الحميد ١٩٥٨ م

(٤٤) طبقات فحول الشعراء بتحقيق محمود محمد شاكر - مطبعة المدني - القاهرة - ١٩٧٤ م ١ : ٢٦

(٤٥) ١ : ٢٤٨ ط . الحلبي بمصر بتحقيق أبي الفضل وجاد المولى والبجاوي .

(46) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٧) طبقات فحول الشعراء : ٢٤ ، ٢٥ .

(48) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٩) طبقات فحول الشعراء ١ : ٢٥

(50) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٥١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٥٢) في ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم - نشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م : ١٢٦

تفسير في الرواية التي أثبتناها من (التوضيح والبيان عن شعر نابغة ذبيان) ، ط . مطبعة السعادة : بمصر

(٥٣) ديوان لبيد بن ربيعة ط . بريل ١٨٩١ م : ٨٩

(54) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٥٥) أي التشبيب الفاحش ، من خربت الخرز أي شققته .

(٥٦) ادعاء الشيء كذباً .

(٥٧) انظر : (الكشاف) لمحمود بن عمر الزمخشري في تفسير سورة الشعراء .

(٥٨) انظر تفصيل ذلك في بحثنا (الاسلام والشعر) في كتاب (دراسات في الشعر العربي) ١ : ٥٦ - ٥٨ نشر دار

المعرفة الجامعية ١٩٨١ م

(59) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٦٠) مقدمة النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي

(61) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٢) انظر هذه الشواهد التي جمعها الدكتور ناصر الدين أسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي) .

(٦٣) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٢٢ .

(٦٤) القلم : ٢٧

(65) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٦) دراسات المستشرقين : ١٣٤ .

(67) The Origins of Arabic Poetry : 426

(68) The Origins of Arabic Poetry : 426

(٦٩) الأغاني ٣ : ١٢١ ط . دار الكتب المصرية

- (٧٠) اصول الشعر العربي : ٩٩
- (٧١) أراد لأجل قبره ، موضع بركة كقبر الصالحين فيكون ذلك عاراً عليكم .
- (٧٢) الأغاني ٣ : ١٢٠ ، ١٢١ .
- (٧٣) أودع لأن الكلمة المكتوبة هي Qudam
- (74) The Origins of Arabic Poetry : 426
- (75) Griffini : H. Poemetta di Qadem ben Quadim, Rome 1918 .
- (76) The Origins of Arabic Poetry : 426
- (٧٧) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمن . ترجمة عبد الحليم النجار ونشر دار المعارف بمصر : ١٣٧ .
- (٧٨) دراسات المستشرقين : ١٣٤ .
- (٧٩) انظر : إعجاز القرآن للباقلاني ط . دار المعارف بمصر . ١٩٥٤ م : ٧٦ ، العقد الفريد لابن عبد ربه ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٣ م ١٢٨ : ٦ ، فقه اللغة لابن فارس ط . بيروت ١٩٦٣ م : ١٢٠ الاتفاق في علوم القرآن للسيوطي ط . الحلبي . القاهرة ١٩٥١ م ١٢٤ : ٢ ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب للشهاب الخفاجي ط . بيروت : ١٠٥ .
- (80) The Origins of Arabic Poetry : 425
- (٨١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
- (٨٢) المرجع نفسه : ٤٢٦ .
- (٨٣) دراسات المستشرقين : ٢٤٤ .
- (84) The Origins of Arabic Poetry : 428
- (٨٥) انظر : الأغاني ٦ : ٩٤ ، والفهرست لابن النديم : ١٣٤
- (٨٦) انظر : مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٠ .
- (87) The Origins of Arabic Poetry : 428
- (٨٨) مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٣ - ٤٦٢ .
- (٨٩) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .
- (٩٠) معجم الأدباء ٢ : ٣٢٦ .
- (91) The Origins of Arabic Poetry : 429
- (٩٢) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٤٦٣ .
- (٩٣) مراتب النحويين : ٨٥ نشر دار نهضة مصر بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١٩٥٥ م
- (٩٤) المصدر السابق : ١٢٨
- (٩٥) الخصائص ٣ : ٢١١ بتحقيق محمد علي النجار ط . دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت .
- (96) The Origins of Arabic Paetry : 429
- (٩٧) الأغاني ١٤ : ١٥٠ .
- (٩٨) الأغاني ١٤ : ١٤٥ .
- (٩٩) الأغاني ١٤ : ١٤٨ .
- (100) The Origins of Arabic Paetry : 430
- (١٠١) معجم الأدباء ٥ : ١١٥٠ .
- (102) The Origins of Arabic Paetry : 430
- (١٠٣) معجم الأدباء ٢ : ٨ .
- (١٠٤) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .
- (105) The Origins of Arabic Paetry : 431

- (١٠٦) الأغاني ٢ : ٢ .
 (١٠٧) دراسات المستشرقين : ٢٢ .
 (١٠٨) الأنعام : ٤٥ .
 (١٠٩) النجم : ٥١، ٥٠ .
 (١١٠) الحاقة : ٨ .
 (١١١) الفرقان : ٣٨ .
 (١١٢) ابراهيم : ٩ .
 (١١٣) طبقات فحول الشعراء ١ : ٧ - ٩ .
 (١١٤) الأغاني ١ : ٣٢٥ .
- (115) The Origins of Arabic Poetry : 432
- (١١٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
 (١١٧) انظر (المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء) للحسن بن بشر الامدي - تصحيح كركو - نشر القدس ١٣٥٤هـ : ٨٣ .
- (118) The Origins of Arabic Poetry : 432
- (١١٩) الأغاني ٣ : ٨٩، ٩٠ .
 (١٢٠) نفسه ٣ : ٩٢ .
 (١٢١) نفسه ٣ : ٩٦ .
 (١٢٢) الأصمعيات : ٦٨ .
- (123) The Origins of Arabic Poetry : 433
- (124) The Origins of Arabic Poetry : 434
- (١٢٥) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
- (126) The Origins of Arabic Poetry : 434
- (١٢٧) نفسه : الصفحة ذاتها .
 (١٢٨) نفسه : الصفحة ذاتها .
 (١٢٩) انظر : الفهرست : ١٣٢ .
 (١٣٠) انظر : معجم الشعراء للمرزباني ط. الحلبي ١٩٦٠م : ٥٠٧، الفهرست لابن النديم : ١٩٦، معجم الأدباء ١٨ : ١٧١، إنبيا الرواة ٣ : ١٨٢، عيون التواريخ ٩ : ٢٨٥، الواقي بالفويات للصفي : ٤ : ٢٣٦ .
- (131) The Origins of Arabic Poetry : 435
- (١٣٢) نفسه : الصفحة ذاتها .
 (١٣٣) الأغاني ١٣ : ٢٦٥ .
- (134) The Origins of Arabic Poetry : 435
- (١٣٥) ديوان عبيد بن الأبرص بتحقيق الدكتور حسين نصار . ط . الحلبي ١٩٥٧ م : ٢٨ .
 (١٣٦) المصدر السابق : ٢٥ .
 (١٣٧) نفسه : ٩٧ .
- (138) The Origins of Arabic Poetry : 435
- (١٣٩) ديوان عبيد بن الأبرص ٧٨ . والمُعاص : التواء في عصب الرجل .
 (١٤٠) نفسه : ١٥ .
 (١٤١) نفسه : ١٣١ .
- (142) The Origins of Arabic Poetry : 435

- (١٤٣) المفضليات ط . دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة بتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون : ١٦٢ .
(١٤٤) البقرة : ٢٤٥ .
(١٤٥) الأغاني ١٤ : ١٥١ .
- (146) The Origins of Arabic Poetry : 435
- (١٤٧) الأغاني ١٤ : ١٥١
(١٤٨) انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ : ٤٩٠
(149) The Origins of Arabic Poetry : 435
- (١٥٠) نفسه : ٤٣٦
(١٥١) نفسه الصفحة ذاتها .
(١٥٢) الأغاني ١٤ : ١٥٩ .
(١٥٣) المفضليات : ١٩٧ .
(١٥٤) الفرقان : ٦٠
(١٥٥) البقرة : ١٤٦
(١٥٦) هذا البيت منسوب للشنفرى ، انظر الأغاني ٢١ : ١٧٩ ، ديوان الشنفرى (مجموعة الطرائف الأدبية) ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر : ١٩٣٧ م
(١٥٧) تفسير الطبري ١ : ١٣١ . ط . دار المعارف بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر
(١٥٨) لاستاذنا محمود شاكر تعليق طريف يقول فيه : «لا يزال أهل الغباء في عصرنا يكتبونه ويتجحون بذكره في محاضراتهم وكتبهم نقلًا عن الذين يتتبعون ماسقط من الأقوال ، وهم الأعاجم الذين يؤلفون فيما لا يحسنون باسم الاستشراق ورد الطبري مفحم لمن كان له من الجهل والخطأ ردة تنهاه عن المكابرة» الطبري ١ : ١٣١ هامش .
- (159) The Origins of Arabic Poetry : 456
- (١٦٠) ذكر أنها (٥١) وهذا خطأ منه ، بل هي (٤٩) .
(١٦١) انظر تفسير الطبري ١٥ : ٢٢٧ ، ومختصر ابن كثير ٢ : ٣١١
(١٦٢) يوسف : ٣
(١٦٣) تهذيب سيرة ابن هشام ١ : ٨٧
- (164) The Origins of Arabic Poetry : 436
- (١٦٥) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ونشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م ٢٢٢٠
(١٦٦) الشعراء : ١٠٦ ، ١٠٧ .
(١٦٧) دراسات المستشرقين : ٢٧ .
(١٦٨) نفسه : ١٨
- (169) The Origins of Arabic Poetry : 437
- (١٧٠) انظر لسان العرب : مادة قبل .
(١٧١) الأغاني ١٥ : ٤١
- (172) The Origins of Arabic Poetry : 437
- (١٧٣) انظر القاموس المحيط : مادة أطم .
(١٧٤) انظر لسان العرب : مادة سجد .
(١٧٥) نشره محمد سعيد مولوي في المكتب الاسلامي ببيروت ١٩٦٤ م
(١٨٦) ديوان عنترة بن شداد : ٢٤٣ .
(١٧٧) نفسه : ٢٤٥ .

(178) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٧٩) نفسه : الصفحة ذاتها .

(180) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨١) ديوان عبيد : ١٥

(182) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٨٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(١٨٤) الأغاني ٣ : ٩٢

(١٨٥) انظر لسان العرب . مادة سنن

(١٨٦) الأغاني ٣ : ٩٣

(١٨٧) النحل : ١٥

(188) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨٩) الأغاني ٢١ : ١٨٣

(١٩٠) غافر : ١٨

(191) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٩٢) الأغاني ١٤ : ١٥

(١٩٣) الإصابة ٢ : ٨١

(١٩٤) انظر الأغاني ١٤ : ١٥ وكتابي دراسات في الشعر العربي ط . دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م ٢ : ٤٤

(١٩٥) ديوان حسان بن ثابت بتحقيق سيد حنفي حسنين ونشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م : ٣٩٠

(١٩٦) انظر لسان العرب : مادة زين .

(١٩٧) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات

(١٩٨) التمل : ٤٤

(199) The Origins of Arabic Poetry : 449

(٢٠٠) نفسه : ٤٣٩

(٢٠١) نفسه : ٤٤٠

(202) The Origins of Arabic Poetry : 440

(٢٠٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(٢٠٤) نفسه : ٤٤١ .

(٢٠٥) نفسه : ٤٤٢

(٢٠٦) انظر في ذلك : تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد علي ، والتاريخ العربي القديم لطائفة من المستشرقين ،

ترجمة فؤاد حسنين علي ، وتاريخ الأدب العربي لبلاشير ترجمة ابراهيم الكيلاني ط . دمشق ، وأصل

الخط العربي وتاريخ تطوره : إلى ما قبل الاسلام لخليل نامي (بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة

ـ المجلد الثالث ـ العدد الأول)

(٢٠٧) انظر : المزهر للسيوطي ١ : ٢٢١ - ٢٢٣ .

(٢٠٨) نفسه : ١ : ٣٢

(٢٠٩) البيان والتبيين ١ : ١٨ ، ١٩

(٢١٠) دراسات المستشرقين : ٤٦

(211) The Origins of Arabic Poetry : 441

(٢١٢) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لمحمد ، أحمد الغمراوي : ١٦١ - ٢٠٧ .

(213) The Origins of Arabic Poetry : 442

- (٢١٤) دراسات المستشرقين : ١٣١ .
- (215) The Origins of Arabic Poetry : 443
- (216) The Origins of Arabic Poetry : 443
- (٢١٧) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لحمد أحمد الغمراوي : المقدمة ي ز .
- (218) The Origins of Arabic Poetry : 444
- (٢١٩) نفسه الصفحة ذاتها .
- (٢٢٠) نفسه الصفحة ذاتها .
- (٢٢١) سبقت الإشارة الى نقل «الدكتور طه حسين» الفكرة بنصها من «مرجليوث» . انظر : في الأدب الجاهلي : ٧٢، ٧١
- (222) The Origins of Arabic Poetry : 446
- (٢٢٣) نفسه : ٤٤٧ .
- (٢٢٤) انظر في ذلك القيان والغناء في العصر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد ، نشر دار المعارف بمصر .
- (٢٢٥) دراسات المستشرقين : ١٣٢
- (٢٢٦) المرجع السابق : ٢٠
- (227) The Origins of Arabic Poetry : 447
- (228) The Origins of Arabic Poetry : 447
- (٢٢٩) عَدَّ «تبيدور نيلدكه» ١٥ ألف بيت من الشعر الجاهلي وحده ، وكان ذلك في كتاب أصدره عام ١٨٦١ م ، وقد عثر بعد ذلك على نصوص جاهلية كثيرة حُققت ونشرت ، ربما تصل بأبيات الشعر الجاهلي إلى أضعاف هذا العدد (انظر رأي نيلدكه في دراسات المستشرقين : ٦٠) .
- (٢٣٠) دراسات المستشرقين : ١٤١

قدم البحوث التي ضمها هذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

- ١ — الدكتور التهامي نقرة أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين
— الجامعة التونسية — نهج علي طراد —
تونس .
- ٢ — الدكتور جعفر شيخ ادريس المعهد العالي للدعوة الإسلامية — جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية —
الرياض .
- ٣ — الأستاذ صلاح الدين هاشم أستاذ الجغرافيا — جامعة كولومبيا .
- ٤ — الدكتور عبد العزيز الدولاتي باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس —
باطحاء الجنرال — تونس .
- ٥ — الدكتور عبد الوهاب بوحديدة مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية
والاجتماعية — ٢٣ نهج اسبانيا — تونس .
- ٦ — الدكتور عماد الدين خليل المعهد الحضاري — الموصل — العراق .
- ٧ — الدكتور محمد أنس الزرقاء مركز الاقتصاد الإسلامي — كلية الاقتصاد
والإدارة — جامعة الملك عبد العزيز —
جدة .
- ٨ — الدكتور محمد سليم العوا مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .
- ٩ — الدكتور محمد السويسي أستاذ تاريخ العلوم — الجامعة التونسية —
شارع (٩) افريل — تونس .
- ١٠ — الدكتور محمد طه بدوي أستاذ العلوم السياسية — كلية التجارة —
جامعة الإسكندرية .

- ١١ - الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة - جامعة محمد الخامس -
(١) زنقة امفال - بولو - الدار البيضاء
- الرباط - المغرب الأقصى .
- ١٢ - الدكتور محمد بن عبود باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧)
اكдал - الرباط - المغرب الأقصى .
- ١٣ - الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود -
الرياض .
- ١٤ - الدكتور محمد مصطفى هدارة عميد كلية الآداب - جامعة طنطا -
وأستاذ الأدب العربي - جامعة
الإسكندرية .
- ١٥ - الدكتور مصطفى الشكعة عميد الدراسات العليا والبحث العلمي -
جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

- من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم من مكتب التربية العربي لدول الخليج
- * دكتور صالح خري
* دكتور محمد صالح الجابري
- * دكتور علي بن محمد التويجري
* دكتور محمد سليم العوا

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

ثمن النسخة : 5،5 دولارات او ما يعادلها.



مكتب التربية العربي لدول الخليج

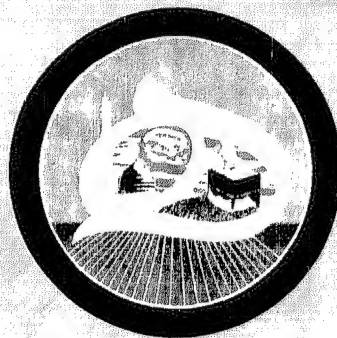


المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني



مكتبة جامعة القاهرة - مكتبة جامعة القاهرة - مكتبة جامعة القاهرة

مناهج المستشرقين

مكتبة جامعة القاهرة - مكتبة جامعة القاهرة - مكتبة جامعة القاهرة

ق/١٩٨٥/١٠/٠٨



مكتب التربية العربي لدول الخليج

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني



صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الثاني) :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥-٦٣٤ ص.

ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٨



حقوق النشر والطبع والتوزيع والترجمة محفوظة

لِلناشريين ، ولا يجوز تصوير هذا الكتاب أو ترجمته أو إعادة إنتاج أي جزء منه بأية طريقة كانت بغير إذن كتابي مسبق من الناشريين ، ويجوز الاقتباس والنقل مع الإشارة إلى المصدر وناشريه .

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والإسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجلية ماتستحق من التأمل والتدبر والاهتمام، إحياء لمآثر الحضارة العربية الإسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساءوا تقديمها لقراءهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحيان أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثير بهذه المناهج والانبهار بها إلى الأسس التي قامت عليها، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيدة، ودحض للنبوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالمام إلى بعض الجوانب الايجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشرافية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى إصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الاسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارئ الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساساً إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمنياً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبنائها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وبإسهام فعال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين - إلا فيما ندر - رغم اختلاف أساليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ - أن العنصر العربي عنصر متخلف بقطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ - أن الإسلام دين نهى وأمر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشئية، مسلوقة الارادة .

٣ - أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ - أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلاً حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلاً محرفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ - أن علاج الأمة الاسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطبعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفاء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولاً، وتعددًا في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ما تزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدموا بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

وقد صدر من قبل الجزء الأول من هذا المجلد ، ونقدم اليوم جزءه الثاني ، وبه يتم هذا العمل الجليل . والله الموفق ،

المدير العام لمكتب
التربية العربي لدول الخليج

دكتور محمد الأحمد الرشيد

المدير العام للمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم

دكتور محي الدين صابر

مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- الدكتور صالح خرفي
مدير إدارة الثقافة بالمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم -
تونس
- الدكتور محمد صالح الجابري
بإدارة الثقافة بالمنظمة العربية
للتربية والثقافة والعلوم - تونس
- الدكتور علي بن محمد التويجري
نائب المدير العام لمكتب التربية
العربي لدول الخليج .
- الدكتور محمد سليم العوا
مستشار مكتب التربية العربي
لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مآراته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز - كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة - على المستشرق الذي يعدّ رائداً في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارئ لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ما شغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لا يدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريراً، اختارت اللجنة في كل موضوع اثنين من العلماء المسلمين - وأحياناً وقع الاختيار على ثلاثة - كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بأراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتين، وكان من مصادر ارهاقها - في الوقت نفسه - التردد الذي أصاب عدداً آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحياناً وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيداً من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم - في تقديرنا - سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم إلا باعداد فهرس له تضم فهرساً للموضوعات وفهرساً للآيات القرآنية وفهرساً للاحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمل علمي بشري يحتمل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ،
وصدق الراغب الاصفهاني قديما إذ قال : « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في
يومه ، ثم ينظر فيه في غده إلا قال : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان
يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر » .

وإن اللجنة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقة ، لترجو أن يكون عملها نافعا
للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات
أو تعديلات أو إضافات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن
شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل
الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة
الأردنية ولغة الهوسا واللغة السواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق
الفائدة بأبحاث هذا المجلد ودراساته من ناحية وإطلاع الأجيال الحالية من
المستشرقين وتلامذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم
ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو
ولي التوفيق ،،،

لجنة إعداد المجلد

الفصل التاسع

العلوم

**آراء بعض المستشرقين
حول التراث العلمي العربي
والرد عليها**

**الدكتور محمد السويسي
أستاذ تاريخ العلوم - الجامعة التونسية**

آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والردّ عليها

(أ) موقف بعض المستشرقين^(١) من العلم العربي.

تصور الغرب العالم العربي الاسلامي تصورات مختلفة متباينة بحسب العصور، فكانت له منه أولا صورة عالم معاد، في تصادم معه، وتأثرت هذه الصورة بخرافات سخرية أشيعت بين الناس، وشوهتها الخلافات المذهبية الدينية ثم أعقبتها صورة حضارية لامعة، روجتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب والعلوم الطبية وما إليها، وتلتها أخيرا صورة منطقة اقتصادية ذات بال توجهت شيئا فشيئا نحوها أنظار فئة التجار ومطامع أصحاب رؤوس الأموال..

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد جرى التعامل والتبادل بين أمم الغرب والأمة الاسلامية العربية على غير مجرى التبادلات الطبيعية القديمة «وأصبحت حركات التبادل الثقافي ذات شكل هجومي عنيف، وصارت مستندة حتما إلى القوات المادية، منها تستمد نفوذها، ويفضلها تبسط سلطتها، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية»^(٢).

وتبع هذه الهيمنة المادية خلط خطير، حتى لدى العلماء وأهل الفكر وصارهم كثير من الكتاب الاختصاصيين في ميدان الاسلاميات وفي حقل الحضارة العربية، - أي مسعى العديد ممن عرفوا بالمستشرقين -، إنما يتمثل في العمل على طمس كل ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب المستعمرين المستغلين من آيات الحضارة ومن معالم الثقافة..

كما غرسوا في الأذهان صورة مشوهة عن الأمم المستضعفة صار بموجبها العربي عنصر جمود وتخلف، لا نصيب له في مجال العلم، بل أن عمله الماضي قد اقتصر

على الحفاظ على التراث اليوناني إلى أن قيض الله له أدمغة في أوروبا استثمرته الاستثمار اللائق وتمدته وأفسحت مجال نتائجه، وهكذا كان العلم العربي - حسب هذه النظرة - علما أجنبيا، عمل على جمعه قلة من الأفراد لم يكن لهم شأن ولا أثر في العالم العربي، كما لم يكن لهم في العلم أي إنتاج أصيل طريف يتميزون به..

وليت كل المستشرقين عبّروا عن رأيهم هذا تعبيرا صريحا واضحا وإن كان فيه ما فيه من المناوأة والعداء... فنكون منه على حذر ونعد له ما أمكننا من الجواب لاصلاح ما فسد وتصويب ما كان خطأ..

ولكن بعضهم يواجهنا بمقال متأرجح بين المدح والاطراء والدسيسة المغرضة. فنقف في حيرة لا ندري أي سبيل نسلك ويأي حكم سنخرج في النهاية خاصة وأن الكاتب يعطل تحليله (بحب الفهم) وبعدم الانسياق مع (التأثر اللاشعوري بالأفكار العنصرية المسبقة) فقد يستهويننا ذلك ويجعلنا ننتظر موقفا موضوعيا نزيها، ونقع في الفخ ولا ننتبه، وما هو إلا السم قد دس في الدسم^(٣).

ومن هذا النوع ما يصرح به أ. ف قوتي^(٤)، - ولا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي فيما يظهر من تعبيره - فيقول: ليس غرضنا أن نقيم ما للمساهمة «العربية» من أهمية، وإن نقارن بينها وبين المساهمة الهلينية أو الأوروبية.. وقد يكون من العمل الصبياني أن نفكر في إسناد جائزة تفوق لاحداها على البقية، وهذا عمل لاغ خطير.. وإننا لا نتصور تصورا حقا معيارا ثابتا من شأنه أن يستخدم لهذا التقييم على أنه لو وجد ميزان لذلك لاختل الميزان بسهولة بموجب ما للأفكار المسبقة من تأثير لا شعوري...

ولكننا عازمون على التنظير بين هذه الحضارات الثلاث المتعاقبة بقدر ما يكون ذلك في الامكان، مبرزين خصوصيات الحضارة «العربية»، تلك الخصوصيات التي تكون جذورها حتما كامنة في سلوك العرب الخاص، في نزعاتهم العميقة، وذاتيتهم الفريدة الشاذة...

«ونحن إنما نعتزم صراحة أن نسعى إلى الإدراك والفهم»^(٥) على أنه يعترف قائلا^(٦): «مرت فترة من الزمن كانت فيها النهضة (الأوروبية) تتلعم في عباراتها الأولى، وأوروبا تستيقظ من سبات توحشها، ناظرة إلى الحضارة السراسينية^(٧) نظرة مثقلة بالاحترام... وكانت الأيدي منها تسقط من اليأس لما تلمس في هذا النمط من آيات تعجز عن تقليدها ومسايرتها...

«وبالطبع فإننا اليوم نقع في التطرف المعاكس، ومن الحق أن نعيب على أنفسنا عقوقنا الأخرق المرتكز على آراء مسبقة» ثم يسوغ موقفه في النهاية بقوله: «والحضارات كالشعوب، إنها لا تعرف الاعتراف بالجميل».

وقد يشعر قوتيي أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحيز، فيريد، وكأن الضمير قد وخره: «إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق، ومع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن - أو ان شئت بقصد قارئ ينتمي إلى وطن معين - وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لا نط بالإنسان إلى حد بعيد، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية»^(٨).

ويشعر الكاتب أيضا بما في مغامرته من مجازفة، إذ لم يكن في تقييمه لعمل العرب في الميدان العلمي ليستند إلى وثائق عربية أصيلة، حيث لم يكن لديه سوى «طلاء شديد السطحية»^(٩) من المعرفة بالعربية...

على أن عنصرية قوتيي تبدو للعيان في أحكامه على الجنس العربي. والعرق البربري إذ يصرح «بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس»^(١٠)، الأشقر، أي لأهل أوروبا^(١١) الأريين على «الإنسان السامي أو السامي البدائي»^(١٢) وقد جرى، دون شك، في شرايينه شيء من الدم الزنجي.

فعقليتا الشرقي والغربي تختلفان أساسا، في نظره، «فإذا ما كانت رومة تستقطع قرطاجنة وتكرها كراهية نكراء، ولم تقنع منها بأقل من تدميرها تدميرا مطلقا، فما كان ذلك إلا رد فعل لا شعوري إزاء بنيات عقلية مباينة لها مباينة جذرية وأوجه تفكير واحساس تتناقض تماما معها».

«والعرب، في رأي قوتيي، عاجزون عن أن يتمكنوا، هم أنفسهم، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة...».

«والعرب ورثوا عن الكلدان انشغالهم بالتنجيم وبناستطلاع الغيب، وهذا الانشغال مشرقى أساسا، كما أن من سمات الفكر المشرقي غلبة الروح التجارية الانتفاعية وحدة الأنانية وحب الذات»^(١٣).

ويختم قوتيي قوله مستنتجا: «أن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يحلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعني ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا، أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لا دينية»^(١٤).

وما هذه الأحكام (القوتية) إلا نقل متطرف للنظرة العنصرية الامبريالية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري

والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس الأوروبي.

فيقول رودوار كيلنغ^(١٥): «الشرق شرق والغرب غرب وإن يلتقيا» ويرد قوتيي على بول بورد إذ يقول: «ما هؤلاء، على الرغم من كل شيء، إلا أناس بيض مثلنا» فيعلق: «نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط، ولكنهم ليسوا مثلنا، فالأوروبيون والمسلمون^(١٦)، بعد مضي قرن كامل، ما فتنوا يكوّنون كتلتين متجاورتين متباينتين، ومن يعيش بقربهما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكًا يفصل بينهما»^(١٧).

وزاد هذه النظرة تركزا ظهور نظرية التطور البيولوجي وما أدت إليه من اهتمام بتصنيف الأجناس العرقية وبما افترض لها من صفات خاصة متميزة وعمل الوضع الدولي الاقتصادي والسياسي على دعم دعوى التفوق الآري الأوروبي وصور الاستعمار المهيمن على البلاد الإسلامية وما صاحبه من دعوات تبشيرية، الاسلام وأهله بأبشع الصور وأحقرها وأزراها.

ورمى فيلسوف العلمانية، أرنست رينان، الدين الاسلامي بالتحجر والتعصب والرجعية «ففيه سذاجة الفكر السامي المفزعة، المقلصة للمخ البشري، مغلفة منافذه في وجه كل لطيفة وكل احساس رقيق وكل تأمل ونظر منطقي، جاعلة إياه وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة: الله هو الله»^(١٨). «فمنذ القدم كان الفكر السامي، بطبيعته، مضادا للفلسفة رافضا للعلم»^(١٩) وفي سفر (أيوب) اعتبر البحث عن العلة من قبيل الإلحاد والزندقة.

ويتابع رينان دروسه إلى أن يقول: «كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلا ان العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني... فهذا العلم العربي، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيرا للعلم والفلسفة اليونانيين، ومتمى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولا مراما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء... هذا إلى إننا إذا تمعنا في كل هذه الآثار نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه... وأن صفحة من روجر بيكن لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل بأكمله، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا انه لا يشتمل على شيء أوفر من الطرافة»^(٢٠).

وزاد هذا التيار المناوئ للعرب والاسلام قوة وحققا في بداية القرن العشرين ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثراق الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية

الدفاع عن النفس ضد العالم^(٢١) الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) ونكتفي، كأنموذج، بعرض شيء مما جاء في كتاب (الاسلام وسيكيولوجية المسلم)^(٢٢) للمسمى أندري سرفيي وقد حرر مقدمته العنصري المتحيز، المسيحي المتعصب، لويس برتران . يقول الكاتب: «إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقريّة العربية، فهذه الحضارة إنما أنشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الاسلام، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد...

«ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي^(٢٣) مثلا، وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الاسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب والواقع انهم لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانتوس الاسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكارا، ورسائل أبي القاسم وابن زهر وابن البيطار - وثلاثتهم من أصل اسباني - نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الاسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية.

وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا...

وابن خلدون، المولود في تونس، كان من أصل اسباني... وأبقى العرب في الجغرافيا كتباً لا شك طريفة، ومكنتهم قوة ملاحظتهم من تسجيل عدد من الارشادات النفيسة، فنقلوا الواقع نقلاً أميناً وفيّاً، وكانت معظم رواياتهم صحيحة دقيقة»^(٢٤).

* * *

سادت إذن نزعة كهذه تدعى الموضوعية وتزعم انها تستند إلى العديد من الوثائق وإلى نظرة انتروبولوجية علمية فتركز اهتمامها على التطورية البيولوجية^(٢٥) و(الانتقاء الطبيعي) وتصنيف الأجناس العرقية، واستخدم أهل الغرب هذا الطلاء العلمي لدعم آرائهم المسبقة وبث أحكامهم المغرضة، كل ذلك في لغة بسيطة في متناول الانسان العادي، مما ساعد على نشرها في تربة استعدت لقبولها.

وبلغ تأثير النظريات التطورية هذه أشدها في الثلاثينات حين استخدمت النازية مبادئ الداروينية لتسويغ مفهومهم (للدنم الغالي) و(الجنس العالي).

وأما فيما يهم موضوعنا فقد وضع ليون قوتيي^(٢٦) كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية) وخصص الفصل الأول منه لموضوع (العقلية السامية العربية والعقلية الآرية)... أما العقلية السامية «فلها ميل إلى الأطراف وهي تضع المتباينات، وبالأحرى المتشابهات، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من أحدها إلى الآخر» بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية في التقريب التدريجي بين الاضداد والتأليف بينها، بمتوسطات تختارها ببراعة، «فهي الوحدة في التعدد والتنوع، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب».

ويقابل في الفصل الثاني بين عقلية التفريق والتباعد والفصل السامية وعقلية التأليف والجمع والادماج الآرية^(٢٧).

وكم ابتهج المستشرقون وكم شعروا (بالسعادة) حين أمكنهم أن يتبنوا رأيا لرجل فكر مسلم، المؤرخ الجليل والفيلسوف الاجتماعي الحكيم عبدالرحمن بن خلدون، وان يؤولوا ظاهره بما يتلاءم مع نزعتهم العنصرية المستهجنة للجنس العربي، فتهافتوا عليه مرددين لفظه، عازلينه عن سياقه، مضيفين عليه مدلولاً مضاداً للتفكير العام الخلدوني:

يقول ابن خلدون^(٢٨): «من الغريب الواقع ان حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي».

وعند هذا يقف المرددون شأن من يقتصر على ترديد قوله تعالى: (ويل للمصلين) ، فيزعم سيريل القود^(٢٩) إن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس، ويستشهد بقول براون في كتابه عن تاريخ الفرس: «إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجل ما حوت من مادة^(٣٠)» بل يتجاوزوه بول لا قارد إذ يزعم أنه لا يوجد من بين العلماء المسلمين (ولو سامي واحد)، مما يضطر قولديزهر نفسه إلى الاعتراف بأن في ذلك تطرفاً وتجاوزاً للحدود^(٣١).

ويتبنى أ. ف قوتيي ابن خلدون ويجعل منه عبقرية غربية.

«ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير بروح النقد، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصوراً غربياً... أليس في الامكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية^(٣٢)، من خلال خرق في الجدار السميك المحيط بالاسلام، عن طريق الاندلس مثلاً، فابن خلدون يريد أن يفهم) ... وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم^(٣٣)».

الخلاصة:

وفي نهاية هذا الاستعراض يمكننا أن نلخص فيما يلي، أهم عناصر الحملة التي شنّها شق من المستشرقين على العلم العربي والفكر العربي بصفة عامة - إما صراحة وإما دسا وتلميحا:

(١) القول بالتفاوت الفطري بين الشعوب، بل بالتباين المطلق بين عقلية العرب والساميين عامة وعقلية الآريين الأوروبيين.
وعن هذا الموقف تنفرع استنتاجات خطيرة صارت في منطق بعض أهل الاستشراق بمثابة البديهيات:

أ - إن العرب لا يقوون بطبيعتهم على ابتداء أي جديد في الحقل العلمي.

ب - لذا كان ما يسمى (بالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة.

ج - ولذا أيضا كان نقلهم مشوها ضعيفا، يكتفي بادراك الجزئيات ولا يرتفع إلى مستوى القضايا والقوانين العامة، وهذا العجز الخلقي عن بلوغ الغاية «حال دونهم ودون اكتشاف أمريكا واكتشاف حركة الكواكب والسلاح الناري والطباعة» وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى منها جميعا.

د - ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الركح السياسي والعسكري.

(٢) عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله: «إن حملة العلم في الاسلام أكثرهم من العجم» أو قوله: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب».

(٣) إن القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم وحرية النظر العقلي وجمد أهل السنة الحياة الفكرية بتعلقهم بمبدأ القضاء والقدر، والاسلام رفض للعلم والحضارة.

(٤) إن العرب بطبيعتهم يتأثرون بالأوهام ويميلون إلى الانشغال بالتنجيم والسيمياء.

* * *

٢) الرد على المستشرقين

كانت إذن هذه أهم العناصر التي اشتملت عليها الحملة على العرب وعلى العلم العربي، ونحن - إذ نشرع في مناقشتها - لن نجيب عنها عنصراً عنصراً بل سنتعرض لها، جملة وتفصيلاً، إذ تتداخل جذورها وتشبك فروعها وتشترك أغراضها، فسنحاول أولاً أن ندقق المفاهيم، ثم سنستقتي علماء العرب أنفسهم في الموضوع وسنسجل آراءهم بأمانة، وأهل مكة أدرى بشعابها !

وستكون لنا بالخصوص وقفة لتحرير ما أراد ابن خلدون بقولته المرددة، - وقد أريد بها شراً -، ووقفة أخرى للتحري عن موقف الاسلام من العقل ومن البحث العلمي، ولن نطيل القول في ذلك، إذ قد سبقنا إلى ذلك كثيرون من المفكرين العرب وأهل النظر والرأي من الأجانب، فتصدوا للعديد من المغالطات وفندوها بالحجة والبرهان...

وإذ نحن كثيراً ما نلاحظ ما بين النظرية وما عقد عليه العزم لآخراجه للناس وبين النتائج والواقع الملموس من بون شاسع وفروق جسيمة فإننا سنشفع آراء العلماء العرب النظرية بنماذج من انتاجهم العلمي الطريف وبمختارات مقتضبة ذات دلالة مما ساهموا به من مبتكرات واكتشافات وحلول في سبيل التقدم العلمي والنهوض بالمنزلة البشرية.

ولعلنا بذلك نزيح عن العرب والعلم العربي شيئاً مما ألصق بهما من تهم على أننا ما فتننا في بداية المطاف، وطريق الحق طويل وعمر، وما زالت القناطير المقلوبة من المخطوطات العلمية مكدسة في الزوايا المهجورة، أو على رفوف المكتبات المتباهى بها، لم ينفض عنها غبار ولم ترح عنها أستار!..

١ - ابن خلدون والعرب (٣٤):

ولنتوقف لحظة لننتفهم ما قصد ابن خلدون من القولة التي تبني منطوقها عدد من المستشرقين: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم» ثم: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

فهل كان ابن خلدون مستهجنًا للجنس العربي، مستخفاً بقدرته على الانتاج العلمي؟، وما كان يقصد ابن خلدون بلفظ (العرب)؟ وهل تلمس من أقواله آراء التحيز والعنصرية؟.

فلا ننسى بداية القولة المشهورة: (ومن الغريب الواقع...) أي أن ابن خلدون نفسه يستغرب هذا الوضع المشاهد في عصره ولا يرى فيه شكلاً طبيعياً، فالعرب ليسوا

جنسا، بطبيعته، رافضا للعلم خاليا من المعارف، وابن خلدون يتألم من هذا الوضع، في قرارة نفسه، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، وهو عربي حضرمي، لا من أصل اسباني كما يقول قوتيي، ولا هو بربري كما ينعتة بعض العرب المقلدين لأهل الاستشراق.

والعرب الذين يقصدهم بالذات هم طائفة (الاعراب)، أهل البدو والرحل، الظعن «لارتياح المسارح والمياه لحيواناتهم» المتقلبون في الأرض، فيقول بالحرف الواحد: «وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، وإلى هذا المعنى تفتن المستشرق الفرنسي البارون دي سلان إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد «البدو والرحل والاعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام». وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل الحضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدن... فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو «الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجيلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ريقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» وهؤلاء هم «العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفرادهم، بفطرتهم الأولى، قاصرون عقلا وعلماء، بل إن ابن خلدون يصرح بكل وضوح، رادا على من يعتقد ذلك الذي «ظن أن نفوس البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرتها، وليس كذلك، فأنا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرتهم» كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كياسة بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كياسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك^(٢٥)...

وفي هذه النظرة الخلدونية الكريمة التفاؤلية ما يمكن أن نرد به أيضا على أ. ف. قوتيي وأتباعه حين يردد: «إن القبائل البدوية لا تحمل في غرضونها بذور الحضارة»^(٢٦).

ويمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق ضعیف، فالكل له مزية (ولا فضل) لعربي على أعجمي) إلا بالسعي والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حامليها، والدم دوما عنصر الحياة (حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والابداع...

ب - حد العلم العربي:

لنا أن نرفع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم وبقية العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي، فهو في الأصل قد نقل عن علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من إفريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم: «لئن أهدى بالعربية أحب إلي من أن أمدح بالفارسية»^(٢٧)

والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي بها حرروا وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال بطليموس (المصري) وأوقليدس، مدرس الهندسة بالاسكندرية، وأبلونيوس (الاسكندري) وثاؤون (الاسكندري) وفرغوريوس (الصوري) وطالاس (المالطي، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر بها هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم؟ وإذا ما ذكرت العالمة الفرنسية ماري كوري (البولونية الأصل) والكاتب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (المولود بمدينة جنيف السويسرية) وأوينهايمر، أحد المسؤولين الأمريكان عن البرامج الفضائية، أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي بها نشروا نتائج بحوثهم؟

وفي النهاية إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الاسلامي، كانت له دار الاسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الاسلام فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق، فقال قائلهم: «إذا أضف المرء إلى العلم العمل، فقد نال الأمل ورحل إلى زحل وسما إلى السماء ولحق بالملأ الأعلى» .

وسئل ابن شهاب: «أيما أفضل العلم أم العمل؟ فقال العلم لمن جهل، والعمل لمن علم».

* * *

جـ - الإسلام والعلم (٣٨):

هل كان الاسلام رافضا للعلم عائقا عن إعمال الرأي كاجبا للعقل؟
حسبنا أن نذكر أن أولى آيات التنزيل الكريم، نزولا هي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) [العلق: ١]، أي إن أول تعاليم الاسلام ركز تركيزا مؤكدا على مشكل المعرفة ودعا دعوة ملحة إلى سلوك طريق العلم...

ولم تقتصر هذه الدعوة على ما يتعلق (بقراءة) كلام الله ومعرفة الحكم الشرعي، بل كثيرا ما ردد القرآن الكريم: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر ٢]، وقال تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل ٧٨]، وقال تعالى في باب الحث على العلم والجد والطلب: (يايحيى خذ الكتاب بقوة) [مريم ١٢]، وقال جل من قائل: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) [الزمر ٩].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلم فريضة على كل مسلم» و«لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل». وقرن العلم دوما في النظرة الاسلامية بالطلب والسعي ولم يكن نيله توقيفا مجردا أو احياء.

وقال قائلهم: «العلم إذا أعطيته كلك أعطاك بعضه» وهو مبدأ يقر بنسبية المعرفة لدى بني الانسان، فالعلم، حسب قول ابن سيرين «أكثر من أن يحاط به».

والعلم في نظر المسلم مشاهدة وتأمل عقلي «رؤية ورأي - بصر وبصيرة - نظر مادي ونظر عقلي» وأطلق علماء الاسلام على هذه الازدواجات لفظ الاعتبار أو التجربة، وفيه الجمع بين الحس والنظر والاقتران بين عنصر المعرفة المادي وعاملها العقلي، يقول ابن الهيثم: «فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصورتها الأمور العقلية»^(٣٩) ويقول ابن رشد: «إن الشريعة تحث على النظر في الكائنات والاعتبار وطلب المعرفة بواسطة العقل».

إذن العلاقة القائمة بين العلم والايمان في الاسلام علاقة تعاضد لا علاقة ضدية وتضارب...

وكان من شأن الايمان أن يشد أزر العالم في ميدان المعقول، ومن شأن العلم، بكشفه عن بعض أسرار الطبيعة، أن يأتي مؤيدا للايمان، ويشد كل ذلك اعتقاد راسخ بأن التقدم نحو الحق ليس فحسب ممكنا، بل هو ممكن بلا نهاية، وليست الحقيقة التي في متناول الانسان نقطة ثابتة قارة، بل هي مجال يبعث فيه المجهود البشري نورا يعمل أكثر فأكثر على الاحاطة به، سابرا امكاناته مدققا احتمالاته، وعن ذلك ينشأ ذلك

التعطش إلى النور وما يتبع استجلاء سر من الأسرار من راحة بال وفرحة تكاد تكون صبيانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أثنان لا يشبعان: طالب علم وطالب مال» ويقول البيروني واصفا شعوره عند اكتشافه سرا من أسرار الطبيعة: «وغشيني من الفرح ما يغشى الظلمآن من رؤية السراب»، تلك كانت نظرة العالم العربي في ظل الاسلام، العالم العامل المجتهد الطموح المتواضع، العارف حق المعرفة بمنزلة البشرية وحدودها فهو يسعى بما أوتي من قوة، متحملا مسؤولياته إلى أقصى حدودها بحرية كاملة، ولكنه يزن الوضع البشري حق وزنه ويوقن بنسبية المعرفة الانسانية «فالانسان سجين المعرفة الطبيعية» وهو يؤمن أن من وراء المنطق والعقل، ومن وراء (سلاسل العلل المطوية) توجد قوى أخرى تسيّر نشاط الانسان وتهدي خطاه نحو اكتشاف ما جد من العناصر، قوى خارجية، قوى متسامية، كالحدس الخلاق والصدفة والعناية الربانية. ودون شك أن هذا مما آخذ به فريق من المستشرقين العلم العربي وعلى رأسهم زعيم الفلسفة العلمانية رينان إذ يدعي أن الاسلام «يجعل الانسان وجها لوجه مع خَلْقٍ مُفَرَّغَةٍ مستمرة: الله هو الله».

ولكن ابن خلدون يرد عليه بقوله^(٤٠): «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال».

ويضيف قائلا: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه».

ويستشهد بما نقل عن بعض الصالحين: «العجز عن الإدراك إدراك» بل أليس ذلك هو مدلول العبارة المأثورة عن نبيون، إذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيته الشهيرة: «أيتها الطبيعة حذار مما وراء الطبيعة»^(٤١).

فالمعرفة العلمية لا تدرك الكون، وإنما هي تعرف الواقع بالغور فيه غورا مستمرا، هي تتعلق بالكائنات دون أن تعلم كنهها، وعلى الرغم من التطور العجيب وتقدم التقنية الخادمة للعلم، وأن العلم المعاصر لا نفاذ له إلى كنه الكائنات.. فهل يحق حينئذ أن يعاب العالم العربي إذا ما رسم حدودا للحقل الذي من شأنه أن يبحث فيه العقل؟ فهذه الحدود إنما هي اعتراف بنسبية المعرفة البشرية وبخصوصية المنزلة البشرية ولم تكن عرقلة وقمعا للعقل ويسعي الانسان قد «لوتعلقت همة ابن آدم بما وراء

العرش لناله» بل الأمر، كل الأمر، أن نتجنب الخلط ولا ننظر ونقارن بين أمور ليس لها وحدة قياس مشتركة، وأن نحسن التمييز بين الوضع البشري ومقام الإله.

وصار العلم - على هذا الأساس - مشروعاً جماعياً في المدينة المسلمة وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم... واستخدمت الطاقات جميعاً لهذا الغرض فهل يلام العرب إذن إن كان عندهم للناس أجمعهم، مسلمهم وغير مسلمهم، عربهم وعجمهم، نفاذ إلى العلم وإن شجع الباحثون عامتهم على البحث وإن لقي العلماء الأعاجم والذميون حظوة وجاهاً في بلاطات الخلفاء والأمراء^(٤٢)؟

بل هي كانت نظرة إنسانية فسيحة وسلوكاً قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا ما فارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره.

وإذا ما قال أهل الهند بتناسخ الأرواح فإن التناسخ الحقيقي في نظر علماء العرب هو هذا التناسخ العقلي الثقافي الذي يستفيد به كل جيل مما حصل عليه الجيل السابق من نتائج ومكاسب، وتكون البشرية وأجيالها المتعاقبة هكذا بمثابة عملاق يحمل على كتفيه قزماً، فيشاهد القزم ما لا يرى حامله، وما كان ليراه لولا أنه حمله العملاق.

وفي هذه الصورة رد على قول آخر لاكته ألسن جماعة من المستشرقين وهو أن العلم العربي، (إن وجد) ما هو إلا نقل عن علوم القدماء، وخاصة اليونان، أي الجنس الآري الغربي!

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن صرح العلم يقام على العدم وإن أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟.

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا ما نقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضاً زكية كريمة بعثت فيها من حرارتها ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحتة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غوراً في أعماق أرضها مكسباً الشجرة دعماً وقوة.

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين؟

نعم إنهم كانوا يجلون مصادرهم التي من مناهلها كرعوا مبادئ العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ماتجمع لديهم في ميدان المعارف وينوّهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.

ولكن علماء العرب اعتبروا هذه الخصال بالذات لهم أساسا ولعلمهم منطلقا، فالزموا النفس باستقراء الكائنات وتعقب أحوالها والبحث عما يلوح بينها من الأمور المطردة التي لا تختلف ولا تتغير، فقدروها تقديرا، وضبطوا أحوالها ضبطا دقيقا عسيرا «فما ثبت لديهم بالخبرة لا الخبر، وصح عندهم بالمشاهدة والنظر، ادخروه كنزا سريا، وعد (كل) نفسه عن الاستعانة بغيره فيه سوى الله غنيا، وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والمأهية، للصواب والتحقيق، وإن كان ناقله أو قائله عدلا فيه في سواء الطريق، نبذوه ظهريا وهجروه مليا، وقالوا لناقله أو قائله لقد جئت شيئا قريبا^(٤٢)».

وفي المعنى نفسه يقول أبو الريحان البيروني: «وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمل في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمئة وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة... وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرته ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه، ويفتح باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الإصلاح لما زلت عنه أو سهوت في حسابه»^(٤٣)

ويقول عبد اللطيف البغدادي: «والحس أقوى دليلا من السمع... وجالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه إلا أن الحس أصدق منه»^(٤٤).

ويقول أيضا: «القول يقصر عن العيان»، ويقول: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه».

ويقول ابن الهيثم كذلك: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده»...

«فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكره وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده وهي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل.

«ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم،

المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لاقول القائل الذي هو انسان،
المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان...» الخ^(٤٦).

أبقي مع هذا معنى أو أثر لما ألصقه بعضهم من تهمة بالعلم العربي من كونه
(مجرد نقل عن علوم الأوائل)؟! ألم يكن موقف العالم العربي هو موقف العالم الحديث
ذاته منذ أن جعل بيكن وديكارت (الشك بين قدمي الحقيقة)؟

وصار السؤال المهم إذن يتعلق بما صنع علماء العرب بما اعتمدوا من أصول
ومصادر وبالكيفية التي بها ألفوا بين مختلف الثقافات السابقة وصهروها في بوتقة
حضارة طريفة طلعت على بني الانسان بسبل نيرة لاستكشاف أسرار الكون واستكناه
الحق . فما كان انتاج العلم العربي وبم ساهم في بناء صرح المعرفة؟.

* * *

٣) نماذج من إنتاج العلم العربي واستعراض سريع لمواطن الطرافة فيه

أولاً: الرياضيات والفلك

أ - عرض موجز لقصة الصفر

من الجدير بالملاحظة أن جربيرت (وقد انتخب بابا برومة سنة ٩٩٩م وتلقب بسلفستر الثاني) اشتهر خاصة بصنع العدادات واستعمل للدلالة على الأرقام التسعة صوراً تسمى Apices تشابه الأرقام الغبارية، إلا أنه لم يستخدم رمزا للصفر الدال على الفراغ.

وكتاب محمد بن موسى الخوارزمي في الحساب وكتابه في الجبر والمقابلة كانا أول ما أوحى للايطاليين بمبادئ الجبر وبالحساب المستند إلى النظام العشري المعروف عندهم باسم فن الخوارزمي Algorithmes .

وأول ما استخدم هذا النظام عند العرب حوالي سنة ٧٧٣ حيث نقلت أزياج الهند للعربية واستخدمت فيها رموز الهند، ومعها الصفر.

ويؤكد الخوارزمي والبيروني والكندي، ثم ليونارد البيزي في القرون الوسطى بأوروبا أن أصل الصفر هندي - وكذلك فعل Wallis (بلندن ١٦٨٥) ووبك^(٤٧).

ويعترف أجل العلماء في الغرب أنهم نقلوا الصفر عن العرب، ومنهم ليونارد البيزي (0 Quod Arabice Zephirim Apellatur) وكذلك Tartaglia الايطالي وKobel الألماني، بينما يقتصر آخرون على وصفهم إياه بأنه (أجنبي) barbaric أمثال So Vossius الهولندي إذ يقول (barbaras numeri notas) (أمستردام ١٦٥٠).

ويزعم^(٤٨) A.T.H Vincent أن اسم الصفر ورمزه منقول عن العبرية (Tsiphra تاج) أو (Ciphra عد) وكذا يدعي الكاتب اليهودي المعاصر C. Levias إذ يزعم أن ما شاء الله اليهودي (المتوفى سنة ٨٠٠) هو الذي أدخل هذا الرمز للعربية.

ويرجح David Eugene Smith و Charles Karpinski^(٤٩) ان اللفظ مشتق من العبرية (sepher حسب، عد) ..

عرضنا فيما سبق أهم الآراء المتعلقة بأصل الصفر مصطلحا ورمزا ، على أن المهم من الوجهة العلمية ليس هو اللفظ أو الرمز بل الفكرة الثرية الخصبة التي استخدمت هذا الرمز وابتكرت صفتين للرقم، قيمة له في حد ذاته وقيمة ثانية بحسب موقعه في العدد بحيث إذا نقل منزلة إلى اليسار ضربت قيمته في عشرة، وهذا حقا هو أساس النظام العشري ، وذلك جوهر الابتكار العربي الذي أسدى للعلم عامة أداة قوية ناجعة هي النظام العشري، لم يعد الانسان في حاجة اليوم إلى التذكير بعظيم مزاياه.

ب - الحساب والجبر:

من الميادين الرياضية التي اهتم بها علماء العرب إثر تضرعهم في الأرثماطقي اليونانية وفي حساب الهند والكلدان ميدان عرف باسم (نظرية الاعداد) توسعوا فيه إلى أقصى حد متجاوزين ما وصل إليه القدامى من نتائج^(٥٠).

فمن ذلك أن ابن كامل شجاع بن اسلم، من أهل مصر خصص كتابه (كتاب الطرائف في الحساب)^(٥١) لحل عدة مشاكل، من أصل صيني أو هندي، خلا مخالفا لطريقة الهند، يؤول الجواب فيها إلى الاعداد الصحيحة، فتكون المشاكل قابلة لحل واحد أو لحلول متعددة أو تكون مستحيلة ومن ذلك:

$$\left. \begin{aligned} \text{س} + \text{ص} + \text{ط} &= 100 \\ \text{س} 5 + \frac{\text{ص}}{20} + \text{ط} &= 100 \end{aligned} \right\}$$

$$\Leftarrow \text{ص} = 4\text{س} + \frac{4}{19}\text{س}$$

$$\Leftarrow \text{س} = 19\text{ص} = 80\text{ط} = 1$$

وعرض الكرجي مشاكل كالاتي : (ويحل بعضها بأعداد كسرية) :

$$\text{س}^2 = 5 + \text{ص}^2 (١)$$

$$\text{أو } \text{س}^2 - 10 = \text{ص}^2 (٢)$$

يفرض بالنسبة إلى (١) : $\text{ص} = \text{س} + 1 \leftarrow \text{س} = 2\text{ص} = 3$

وبالنسبة إلى (٢) : $\text{ص} = \text{س} - 1 \leftarrow \text{س} = \frac{11}{2}\text{ص} = \frac{9}{2}$

كما يبرهن الكرجي أنه يستحيل أن يوجد ثلاثة أعداد منطقية (أي صحيحة أو كسرية) $أ - ب - ج$ بحيث يكون $أ^٣ + ب^٣ = ج^٣$ وتلك هي الحالة الخاصة الأولى مما اشتهر فيما بعد بمشكل فرما Fermat ويتعرض ابن الهيثم إلى حل مسألة تتمثل في تعيين عدد قابل للقسمة على ٧ ويكون باقي قسمته على ٢، ٣، ٤، ٥ أو ٦ مساويا لـ (١).

ولا شك أن هذه المسألة عرضت له عند تعيين أوائل أيام الأسبوع في سنة ما.. ويثبت رشدي راشد^(٥٢) أن ابن الهيثم - في القرن العاشر للميلاد - برهن قبل ولسن Wilson (١٧٧٠م) عما عرف بنظرية ولسن:

(إذا كان n عددا أوليا، مهما كان

فإن المجموع $١ + ٢ \times ٣ \times \dots \times (n-1) + ١$ أو $(n-1)!$ قابل للقسمة على n ، وإذا قسم على أي من الأعداد ٢، ٣، ٤.. $n-1$ كان الباقي دوما ١).

أو $\left\{ \begin{array}{l} ١ = (س \text{ عيار م}) \text{ إذ كان } n \text{ أوليا} \\ ٠ = (س \text{ عيار ن}) \text{ و } ١ \leq n \leq ١ \end{array} \right.$

* ودرس علماء العرب خواص المتواليات العددية والهندسية وتوسعوا فيها.

* ففي العديد من المخطوطات نجد قواعد لجمع القوى المتجانسة من أعداد المتوالية العددية الطبيعية:

$$١ + ٢ + ٣ + \dots$$

$$١ + ٢ + ٣ + \dots$$

الخ...

ويستخدم ابن غازي المكناسي هذه النتائج لحل (المسألة السبئية) التي يعرضها ضمن مخطوطة (بغية الطلاب في شرح منية الحساب^(٥٣)).

* ويسجل لنا كتاب (الفصول في الحساب الهندي) لابن الحسن أحمد بن ابراهيم الاقليدسي (كان حيا سنة ٣٤١ بدمشق) أول بحث في التكعيب وفي الجذر التكعيبي.

وعلى ما نعلم هو أول من بحث في الكسور العشرية (خلافا لما سبق أن أسند من أولية في ذلك لغيات الدين الكاشي) وعلى كل قبل سطيفن Stevin (١٥٨٦م) بستة قرون.. * ويكتشف ابن البناء المراكشي (٦٥٤هـ - ٧٢١هـ / ١٢٥٦ - ١٣٢١)^(٥٤) قانونا لقابلية القسمة على ٧، ويخصص فصولا من كتابه (تلخيص أعمال الحساب) لتصنيف الكسور ويتابعه في ذلك القلصادي متمما مجموعة الأعداد المنطقية بكامل جهازها وبشتى عملياتها.

* وللقاصدي رسالة خاصة بالأعداد الصماء وبالعمليات على (ذوات الأسماء^(٥٥)).

* ولابن البناء رسالة مخصصة للأعداد الناقصة والتامة والزائدة والأعداد المتحابة وله قانون خاص بتكوين كل نوع من هذه الأعداد. على أن أول رسالة عربية وضعت في الموضوع هي رسالة ثابت بن قرة (القرن ٩م) وقاعدته لايجاد الأعداد المتحابة هي الآتية^(٥٦):

$$\text{إذا كان } ١ = (٣ \times ٢) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{ب} = (٣ \times ٢ - ١) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{ج} = (٩ \times ٢ - ١) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{فإن } ٢ = \text{أب}$$

$$\text{ص} = ٢ \text{ ج عددا متحابان}$$

$$\text{مثاله إذا } ٢ = ١ - ١ = ١١$$

$$\text{ب} = ٥$$

$$\text{ج} = ٧١$$

$$\text{ص} = ٤ \times ١١ \times ٥ = ٢٢٠$$

$$\text{ص} = ٤ \times ٧١ = ٢٨٤ \text{ وهذا أول زوج من الأعداد المتحابة.}$$

* ومما يجدر التذكير به ما قام به محمد بن موسى الخوارزمي من عمل طريف في كتاب الجبر والمقابلة، وهو أول من استعمل هذين المصطلحين لحل المعادلات «فالطرف ذو الاستثناء يكمل، ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين تسقط منها، وهي المقابلة».

ويعرف محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) - حوالي سنة ٩٧٠م - علم الجبر والمقابلة بقوله «الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدير حسن لاستخراج المسائل العويصة في الوصايا والموارث والمعاملات والمطارحات، وسميت بهذا الاسم لما يقع فيها من جبر النقصانات والاستثناءات ومن المقابلة بالتشبيهات والقائها».

ويحده ابن البناء المراكشي بقوله: «هو صناعة يعرف بها المجهول من قبل المعلوم إذا كان بينهما علاقة تقتضي ذلك» ويصنف الخوارزمي المعادلات (حتى الدرجة الثانية)

إلى بسيطة ويسمىها المفردات ومركبة ويسمىها المقترنات، وبقيت صورته الست وأمثلتها العددية هي عينها المستخدمة في الغرب في القرون الوسطى.

$$س = أ \quad س^2 = أ^2$$

$$س^2 = أ س$$

$$أ س^2 = ب س + ج$$

$$أ س^2 = ج + ب س$$

$$ب س + ج = أ س^2$$

ويفسح عمر الخيام المجال إلى المعادلات من الدرجة الثالثة مصنفا إياها تصنيفا مستعملا لحلها طرقا جبرية محضة أو مستخدما حلولاً هندسية تتمثل في تقاطع منحنيات كالدوائر والقطوع المكافئة أو الزائدة مثاله حل: $س^3 + ب^2 س = ب^3$ باستعمال القطع المكافئ $س^2 = ب ص$ والدائرة $(س - ب)^2 + ص^2 = ب^2$.

وكثيراً ما نسبت الأولوية في الغرب إلى فيات Viète (١٥٤٠ - ١٦٠٣) في استنباط طريقة عددية لحل المعادلات ذات المعاملات العددية مهما كانت درجتها.

ولكن ما نشره سيديو ووبك (باريس ١٨٤٧) عن (مقدمات زيج ألغ بك) وما دار من مناقشات حول أسلوبين عربيين لتعيين قيمة تقريبا لجا $أ$ (١٨٥٤)، وما قدمه لوكي من دراسة مستفيضة معمقة لأعمال الكاشي (١٩٤٨)، كل ذلك زرع الفكرة التقليدية السابقة، خصوصا وأن د. رشدي راشد بين أن أعمال الكاشي عن المعادلات العددية والكسور العشرية كانت ناتجة عن تطور مستمر تجدد به الجبر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد على يد علماء العرب إذ قام جماعة منهم بتطبيق قوانين علم العدد على الجبر وحاولوا إفساح مفهوم العدد^(٥٧)، كما تقدم غيرهم بالجبر عن طريق الهندسة^(٥٨)، وبرهن رشدي راشد أن الطوسي كان متمكنا من طريقة هي في أساسها طريقة فيات، على أن الطوسي يتميز بإقامة الدليل النظري على وجود جذر أو عدة جذور للمعادلات العامة التي لا تمثل المعادلات العددية سوى نماذج منها، في حين أن فيات لم ينشغل إلا بما بين يديه من معادلات عددية دون الارتقاء إلى مستوى النظرية العامة.

وفي هذه المقارنة البسيطة ما فيها من معنى للرد على الخرافة التي عملت آراء رينان وطنري وغيرهما على نشرها من أن علماء الرياضيات العرب إنما اقتصرُوا على الصبغ التطبيقية والوجوه العملية الانتفاعية بينما تميزت في نظرهم، الرياضيات الهلينية

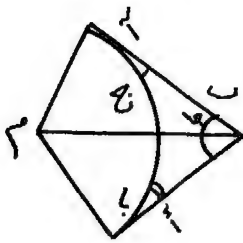
م	ك	م	م
٩٨٠١ ل	٤	٤	١
٩٩ ل	٢٠	٢٠	م
١٠٠ ل	١	٢٠	م
١٠ ل	١	٢٠	٢٠
	٩ ل	٢٠	٢٠

ج - حساب المثلثات المستوية والكروية^(٦١):

كل أهل العلم مقتنعون اليوم بما كان لوضع حساب المثلثات من كبير الأثر في تقدم العلوم الدقيقة عامة، من رياضيات وفلك وفيزياء وغيرها.

وهذا العلم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، عمل على ارساء قواعده وأسسها عباقرة من أمثال محمد بن جابر بن سنان البتاني (قام بارصاده من سنة ٢٦٤ - ٣٠٦ / ٨٧٧ - ٩١٨) وأبي العباس الفضل بن حاتم التبريزي (ت ٣١٠ / ٩٢٢) وأبي الوفاء البوزجاني (٣٢٣ - ٣٨٨ / ٩٣٤ - ٩٩٨) وثابت بن قرة (٢٢١ - ٢٨٩ / ٨٢٩ - ٩٠١) وأبي الريحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠ / ٩٧٢ - ١٠٤٨) وابن يونس، صاحب الزيج الحاكمي (بين ٩٩٠ و ١٠٠٧ م) ونصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ / ١٢٠١ - ١٢٧٤).

فأثبت البتاني وثابت بن قرة العلاقة الخاصة بالمثلث القائم الزاوية



$$\frac{\text{جأ}}{\text{جبا}} = \frac{\text{جا}}{\text{جا}}$$

كما حصل البتاني على العلاقة:

$$\text{جتا أ} = \text{جتا ب} + \text{جا ب جا ج جتا آ}$$

واستخدمها لتعيين سمت الشمس إذا عرف ميلها وارتفاعها وإذا علم ارتفاع القطب أي عرض البلد.

وأقر التبريزي وأبو الوفاء والخوجندي العلاقة العامة:

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جاب}}{\text{جا با}} = \frac{\text{جا ج}}{\text{جا جا}}$$

وبرهنوا عليها بعدة أدلة، وكان ابن يونس أول من وقف على العلاقة:

$$\frac{1}{4} [\text{جتا (أ - ب)} + \text{جتا (ب + أ)}] = \text{جتا أ جتا ب}$$

وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويا قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية المجسمة المجاورة له (با).

وعرفت العلاقة جتا $a = \text{جتا أ جتا با}$ بعلاقة جابر وعرف لعلماء العرب في نظرية اختلاف المنظر مشكل أدهم إلى حل المعادلة التي عرفت فيما بعد باسم معادلة كبلار.

$$> (ز) - ك جا ه (ز) = ز$$

فحلوها بطريقة (التعديل بين السطرين) بأبرع ما يكون العمل في الحساب التقريبي، واستخدم البيروني تعديلا من الدرجة الثانية في حله لمعادلات ثلاثية من نوع: $\text{جا س} = د \cdot (س) \text{ أو } ظا س = د \cdot (س)$ ، فكان حله إذا عرفت قيمة خاصة.

$$\text{س: د} \cdot (س) = د \cdot (س) + (س - س) \cdot د \cdot (س) - د \cdot (س) + (س) \cdot (أ + د)$$

$$+ (س - س) \cdot د \cdot (س) + د \cdot (س) \cdot (أ + د) - د \cdot (س) \cdot (س) - د \cdot (س) \cdot (أ)$$

$$\frac{\quad}{1} - \frac{\quad}{1} = \frac{\quad}{1}$$

ولا تختلف نتيجة عن الحل الصحيح إلا بغفلته عن عامل $\frac{1}{2}$ يجب أن يضرب فيه الحد الأخير من الجملة.

ويجدر أن نشير إلى أن أبا الوفاء في القرن العاشر للميلاد وصل بطريق تقريبية إلى حاسب جا ٣٠ بتقريب 10^{-8} (أي جزء من مائة مليون جزء).

ثم إن كتاب الشكل القطاع لنصير الدين الطوسي وصل بحساب المثلثات الكروية إلى أقصى حدوده وكان له أقوى الأثر على ريجيو منطانوس فيما بعد (١٤٦٤م).
ونقتبس من كتاب (جامع المبادئ والغايات)^(١٢) للحسن المراكشي هذا الجدول كي نقف على مدى الدقة في عمل العرب في حساب المثلثات:

الخطأ	القيمة اليوم	
٠,٠٠٨	١,٥٨	ظا ٩° = ٠,١٦٦
٠,٠٠٨	٠,٣٢٥	ظا ١٨° = ٠,٣٣٣
- ٠,٠١٠	٠,٥١٠	ظا ٢٧° = ٠,٥٠٠
+ ٠,٠٠٦	٠,٥٧٧	ظا ٣٠° = ٠,٥٨٣
+ ٠,٠١٧	٠,٦٤٩	ظا ٣٣° = ٠,٦٦٦
+ ٠,٠٢٣	٠,٧٢٧	ظا ٣٦° = ٠,٧٥٠
+ ٠,٠٢٣	٠,٨١٠	ظا ٣٩° = ٠,٨٣٣
+ ٠,٠١٦	٠,٩٠٠	ظا ٤٢° = ٠,٩١٦

د - الفلك

يقول حسين نصر: «إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء، وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الإسلامية بالاضافة إلى ميل العرب الرجل الطبيعي إلى النظر في السماء أثناء تجوالهم في أغوار الصحراء بمساعدة النجوم، هذان العاملان حركتا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الإسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به، من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلوه مكانا رفيعا^(١٣)».

واجتهد الكثير من الأعلام في استنباط الطرق لتعيين سمت القبلة، وعنوا بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة...

وأجمع الفقهاء والمتكلمون، وبالأحرى أهل الحساب وعلماء الفلك، على انكار التنجيم، فحصر أعلامهم عملهم في رصد النجوم الثابتة والكواكب السيارة وتقدير حركة الكواكب وصنع آلات الرصد المدققة، وحرروا (الأزياج المتحنة) وأعادوا النظر في قياسات القدامى وتقديراتهم، ومن ذلك أن المأمون اطلع على دوركرة الأرض حسب

الكتب القديمة «فأراد أن يقف على حقيقة ذلك، فسأل بني موسى (بن شاكر) عنه وكلفهم بتحريره، فقاوسوا الدرجة الأرضية بصحراء سنجار ووطأت الكوفة فكانت النتيجة ستة وستين ميلا وثلاثين»^(٦٤).

وتوالت الأرصاد وجمعت النتائج، فمن أهم التدقيقات التي تمت على يد العرب ما يلي:

١ - ضبط قيمة الميل الكلي (وهو ميل فلك البروج على خط الاستواء)
(قاس القدماء هذا الميل فوجدوه (٢٠' ٥١' ٢٣'')، ورصده بنو موسى ببغداد وأبو الحسين بن الصوفي بشيراز والبتاني وأبو الوفاء ببغداد والخازن بالري فوجدوه مقداراً أقل، وضبطه ثابت (بن قرة) بمقدار (٣٠' ٣٣' ٢٣'') والخوجندي بقدر ٢١' ٣٢' ٢٣'، والطوسي (نصير الدين) بالمراغة بقدر (٣٠' ٢٣' ٢٣'').^(٦٥)

هذا مثال مما ألزم به علماء الفلك العرب أنفسهم من المحنة والعناء قصد التمهيد والتدقيق.

ونحن نلاحظ أن القيمة المدققة التي ضبطها الفلك الحديث الميل الكلي هي ٢٧' ٢٣'، ونشير إلى أن هذا الميل ينتقص بمقدار دقيقة واحدة كل ١٢٨ سنة^(٦٦).

٢ - تدقيق حركة الاعتدالين إلى خلاف التوالي Précession des equinoxes

«الكواكب الثابتة على رأي بطليموس ومن كان أقدم منه تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً (أي درجة واحدة) من فلك البروج، كما يسفر عن ذلك تصفح المقالة السابعة من كتاب المجسطي، فتمام الدور إنما يحصل في ٣٦٠٠ سنة.

وأما على رأي المتأخرين فتقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ٢٣٧٦٠ سنة.

وقوم من محققي المحدثين وجدوها تقطع في كل ٧٠ سنة درجة فيتم الدور في ٢٥٢٠٠ سنة»^(٦٧).

على أننا نلاحظ أن الدور يتم حسب التقدير المعاصر في ٢٥٨٠٠ سنة^(٦٨).

٣ - قدر بطليموس السنة الشمسية بـ ٣٦٥ يوم ٥ ساعات ٥٥ دقيقة ١٢ ثانية

وحسب البتاني: ٣٦٥ يوم ٥ ساعات ٤٠ دقيقة ٢٤ ثانية

وحسب ثابت بن قرة: ٣٦٥ يوم ٦ ساعات ٩ دقائق ١١ ثانية

وعند المحدثين: ٣٦٥ يوم ٦ ساعات ٩ دقائق ١٣ ثانية

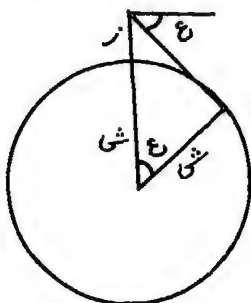
٤ - قياس الدرجة الأرضية حسب بني شاكرا ٥٦ ميلا وثلاثان والميل يقارب ١٩٧٣ مترا إذن الدرجة = ١١٨١٥ م فتفوق الواقع بقدر ٨٧٧ م.

أى أن الخطأ النسبي ٧,٧%

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى طريقة اختلف بها البيروني وهي الآتية:

طريقة البيروني لقياس نصف قطر الأرض،
أو طريقة انحطاط الأفق المرئي^(٦٩):

وهي طريقة من استنباطه، لم يسبق إليها، استخدمها بناندا^(٧٠) إذ قاس ارتفاع الجبل القريب منها ثم صعد إلى قمة الجبل وقاس انحطاط الأفق فوجده «انقص قليلا من ثلث وربع جزء ٣٥» فأخذة أربعاً وثلاثين دقيقة، واستخرج عمود الجبل بأخذ ارتفاع ذروته في موضعين، هما مع أصل العمود على خط مستقيم، فقاربت نتيجته ما وصل إليه علماء المأمون، بنو شاعر في صحراء سنجار وبيطاح الكوفة، فاطمأن إلى طريقته^(٧١).



إذا كان انحطاط الأفق ϵ

$$\frac{\text{ش}}{\text{ش} + \text{ر}} = \text{جتاع}$$

$$\frac{\text{رجتا ع}}{\text{۱ - جتا ع}} = \text{ش} \leftarrow$$

٥ - يشير البيروني إلى خطأ وقع فيه بطليموس إذ لم ينتبه إلى حركة أوج الشمس، يقول في (الاثار الباقية ص - ٩): «إن السنة هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها... وهذه العودة عند بطليموس متساوية، إذ لم يجد لأوج الشمس حركة، وهي عند غيره من أصحاب السند هند والمحدثين غير متساوية، لما أدت إليه أرساذهم من وجود حركة لها...».

بل إن أبحاث الأستاذ ر. نيوتن، من مختبر الفيزياء التطبيقية بجامعة جوهن هبكينس بماريلاند، قد تجعلنا نحترز احترازا كبيرا إذا ما تعرضنا لأرصاء بطلميوس، بل أن حسابات نيوتن تشير إلى أن «مازعم بطلميوس انه قام به من الأرصاء لم يتم البتة ولم يجره بطلميوس مطلقا، بل إنه صنعها قصدا كي تبدو نظرياته موافقة لأشهر أرساء الفلكيين المتقدمين عنه في الزمن - وبالجمله إن أرساء بطلميوس كاذبة...» ويضيف «تكاد تكون الأرصاء البابلية والإسلامية هي الأرصاء الوحيدة المفيدة التي

قام بها أهل الفلك قبل بداية النشاط العام في هذا الميدان من قبل أوروبا حوالي سنة ١٣٠٠...

وأهم المؤلفين المسلمين الذين تم استغلال نتائجهم هم: البتاني (٩٢٠) البيروني (١٠٢٥) ثابت بن قرة (ت ٨٨٠) ابن يونس (١٠٠٨)...

وهذا الأخير قد سجل نتائج عشرة أرصاد للاعتدالين والمنقلبين ولتسعة كسوفات^(٧٢).

٦- لعل قمة ما بلغه التأليف العربي في الفلك هو كتاب (جامع المبادئ والغايات) لابن علي الحسن بن علي المراكشي (كان حيا بعد سنة ٦٨٠هـ / ١٢٨١ إذ يوجد في كتابه جدول يتضمن مطالع جملة من الكواكب الثابتة لآخر سنة ٦٨٠هـ) ومن أهم ما أبقى لنا المراكشي وصفه المدقق لمختلف آلات الرصد المستعملة عند العرب وكيفية وضعها والعمل بها، ومن بينها الكرة والاسطرلاب الكري والشاملة والصفحة الزرقالية وأنواع الأرباع المتعددة كربع الدستور والحفير وساق الجردة والآلات الجيبية «وهي التي تؤدي إلى المطلوب المناسب وتمكن من معرفة الوقت الحقيقي، ليلا ونهارا، دون حساب، وبمجرد الرصد لارتفاع الشمس أو الكوكب تعلم مطالعه وبعده» ويقول في هذا الصدد أميدى سيدىو: «إذا أردنا أن نقف على شروح تقنية طيبة ومعلومات إيجابية فالواجب أن نولي وجهنا شطر كتاب الحسن المراكشي»^(٧٣).

ويبقى لنا المراكشي عدداً كبيراً من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب أجمعها وبأحداثياتها الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، مكونا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الاسلام قاطبة، نجد من بينها إرشادات جغرافية رياضية عن الجناح الغربي من العالم الاسلامي وعن منطقة البحر الأبيض المتوسط^(٧٤).

ومن المعلوم أن هذه النتائج تعين عمليا اتجاه الخط الرأسي في كل هذه البلدان، وسط الفضاء، أي العمود على سطح الأرض في تلك النقط وتستمكن هذه المعلومات فيما بعد العلماء والباحثين من تدقيق تصورهم لشكل الأرض الحقيقي^(٧٥). أي ما يقارب السطح الناقص الدوراني المفلطح العمودي على مجموعة هذه الخطوط الرأسية. ويقول جورج سارتين عن (جامع المبادئ والغايات): «إن هذا المصنف أهم مساهمة للجغرافيا الرياضية، لا فحسب في أرض الاسلام بل وحتى خارجها، في كل مكان».

٧ - ينتقد البيروني^(٨٦) في كتابه (القانون المسعودي) (بين ٤٢٢هـ و ٤٢٧هـ / ١٠٣٠م و ١٠٣٦م) آراء بطليموس - ستة قرون قبل غليلو - فنجد فيه هذه الملاحظة المهمة التي يقرر بها أنه ليس من الحتمي أن تكون الأرض هي مركز العالم كما اعتبرها

بطلميوس فيقول بنصه: «وإن حركة الأرض دورا ليست بقادحة في علم الهيئة شيئا، بل تطرد أمورها معها على سواء... وقد أكثر الفضلاء من المحدثين بعد القدماء الخوض في هذا الباب، ونظن أننا قد أربينا عليهم من المعاني لا الكلام، في كتاب مفتاح الهيئة» ويبلغ نقد النظام البطلمي أوجه في الأندلس، إذ يرى الرزقالي أن مدار عطارد بيضوي لا مغلق أي إن حركته حلزونية وهو رأي ثوري في عصره.

ويحاول البتروجي الرجوع إلى نظرية أودكسوس (٣٥٥ - ٤٠٨ م) ونبذ مبدأ المركزية للأرض والقول بأن الكواكب السيارة لها المركز نفسه .

واعتقد جابر بن أفلح (حوالي ٥٤٥هـ / ١١٥٠م) أن الزهرة وعطارد أبعد من الشمس.

ولنصير الدين الطوسي وابن الشاطر الدمشقي (ت ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م) رأي في حركة الكواكب المجردة بشبه نظرية كوبرنيكوس.

٨ - من المعلوم أن الاسطرلاب هو الآلة الرئيسية للرصد وإنها ترتكز على مبدأ الاسقاط المجسم للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء باتخاذ نقطة النظر في القطب.

«وقد نقل أبو حامد الصغاني رأس المخروطات (أي نقطة النظر) عن القطبين وجعله داخل الكرة أو خارجها على استقامة المحور فتشكلت خطوطا مستقيمة ودوائر وقطوعا نواقص ومكافآت وزوائد. كيف أرادها، ولم يسبق إلى هذا التسطيح العجيب، ومن (التسطيح) نوع سميته الاسطواناني، ولم يتصل بي أن أحدا من أصحاب هذه الصناعة ذكره قبلي، وهو أن يجوز على ما في الكرة من الدوائر والنقط خطوط وسطوح موازية للمحور فيتشكل في سطح معدل النهار خطوط مستقيمة ودوائر وقطوع ناقصة فقط»... (٧٧).

وابتكر العالم الأندلسي علي بن خلف (القرن الخامس الهجري) تسطيح الكرة على مستوى عمودي على فلك البروج، وهو مبدأ (الصفحة الشاملة) وابتكر أبو اسحاق الرزقالي (الصفحة) المعروفة باسمه جاعلا نقطة النظر في الاعتدالين ومستوى الاسقاط الدائرة الكبرى المارة من المنقلبين.

* * *

ثانيا: العلوم الطبيعية:

أ. الفيزياء: علم البصريات:

مما يلتفت النظر عند استعراض مصنفات الحسن بن الهيثم في العلوم الطبيعية ما أولى من اهتمام خاص بقضايا الضوء والأبصار.

فمن هذه المصنفات:

- مقالة في الضوء، خ برلين ٦٠١٨، المكتب الهندي ٧٣٤،٤ عاطف ١٧١٤،١١ فاتح ٣٤٣٩،٦ ط. حيدر آباد ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ط J. Baarman في ZDMG مج ٢٦ (١٨٨٢). ط. القاهرة ١٩٣٦ ترجمها إلى الانجليزية الأستاذ علي ناصررايدي.
- مقالة في ضوء القمر، خ المكتب الهندي ٧٤٣،١٥،٩ وهي مقالة مهمة يسجل فيها ابن الهيثم آراءه في بعض الظواهر الطبيعية كالضوء والألوان والحركات السماوية.
- مقالة في قوس قزح والهالة، خ عاطف ١٧١٤،١٤.
- مقالة في اختلاف المنظر، خ المكتب الهندي ٧٣٤،١٩ معجم روزن ١٩٢،٦.
- مقالة في الأثر الذي في (وجه) القمر، خ المكتبة البلدية بالاسكندرية خ. دار الكتب المصرية ترجمها C. Schoy ، هانوفر ١٩٢٥.
- تلخيص علم المناظر في كتابي أوقليدس وبطلميوس و(تنمة معاني القلة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس).
- مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر عاطف ١٧١٤،٩ ط حيدر آباد ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع، خ المكتب الهندي ١٧١٤،٩،٦ ط حيدر آباد

١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ترجمها E. Wiedemann J.L. Helberg ضمن المكتبة الرياضية X C Bibliotheca Mathematica (١٩١٠) ص ٢٠١ - ٢٣٧.

- مقالة في الكرة المحرقة خ عاطف ٣٤٣٩،٤.
- مقالة في صورة الكسوف، معجم روزن ١٩٢،٢.
- مقالة أضواء الكواكب، فاتح ٣٤٣٩،٩، عاطف ١٧١٤،٢ برلين ٥٦٦٨، المكتب الهندي ٧٣٤،٣.
- مقالة في المناظر على طريقة بطليموس.

- كتاب المناظر، وهو أهم كتب ابن الهيثم في العلوم الطبيعية وقد صار على حد تعبير مصطفى نظيف (المرجع المعتمد عند أهل أوروبا حتى القرن السادس عشر للميلاد).

ودونك تلخيص لما جاء في مقالات هذا الكتاب:

- ١ - مقدمة، وهي من أجل ما كتب في مناهج البحث العلمي ثم يليها بحث عن خواص البصر، وخواص الأضواء، وكيفية إشراقها وما يعرض بين البصر والضوء، وهيئة البصر، وكيفية الابصار وآلات البصر ومنافعها، والعلل اللازمة للابصار.
- ٢ - الصفات التي يدركها البصر وكيفية إدراكها .
- ٣ - أخطاء البصر وأنواعها.
- ٤ - الابصار بواسطة الانعكاس - كيفية انعكاس الصور.
- ٥ - القول في الخيال.
- ٦ - اغلاط البصر الناشئة عن الانعكاس الخ...
- ٧ - الابصار بواسطة الانعطاف من وراء الأجسام المشقة. دراسة الانعطاف.

* ومن المسائل التي اشتهرت باسم الحسن في الغرب، المشكل الذي يحله في المقالة الخامسة (مشكل Alhazen) ويتمثل في النص التالي: «هب نقطتين أ وب على محيط دائرة مركزها م وشعاعها ش، المطلوب تعيين نقطة ن على الدائرة إذا انطلق شعاع ضوء من أ إليها مر بنقطة ب بعد انعكاسه فيها على سطح مرآة الدائرة».

وآل حل الحسن إلى معادلة من الدرجة الرابعة توفق إلى حلها بواسطة تقاطع الدائرة والقطع الزائد.

* ولا بد أن تلفت النظر هنا إلى سلوك ابن الهيثم الفكري ومنهجه الطريف البديع في

البحث العلمي، ولا سيما عند فضه نهائيا للخلاف العظيم الذي فرق طويلا بين الفلاسفة وعلماء المناظر فيما يخص كيفية الابصار.

«فهذا اقليدس وبطلميوس وأصحاب التعاليم جميعا كانوا متفقين على أن الابصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء، الممتد من العين المبصر، يقع الاحساس فهذا الشعاع الخارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الاحياء في الحشرات (قرون الاستشعار) ، ولقد كان ديكارت - بعد ابن الهيثم بقرون - يشبه الانسان، وهو يبصر المبصرات بعينيه الاثنتين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله بعصوين يمسكهما في يديه^(٧٨)».

يعيد ابن الهيثم النظر في علم البصريات، - مستأنفا إياه في مبادئه ومقدماته -، ويجري التجارب المتعددة في الظروف المختلفة ومع أضواء متنوعة من ضوء مباشر وضوء شعاع منعكس ومن خيال يشاهد بواسطة الانعطاف «مستندا إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة» فوجد «برد اليقين» و«انتهى إلى الحق الذي به يثلج الصدر».

ويقرر ابن الهيثم - وله ترجع الأولوية في ذلك - أن ظاهرة النور موجودة في حد ذاتها، متميزة عن مختلف المظاهر الطبيعية بقطع النظر عن الشخص المبصر، فليس النور صفة من صفات العين وخاصة من خواصها الوظيفية.

والنور، ككائن طبيعي، ولد على يد الحسن بن الهيثم، ولذا حق له أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات)... وصار في الامكان أن يدرس عامل النور في حد ذاته وأن يقارن بين شتى ظواهره وأن يحشر الشبه مع شبيهه والقرين مع صنوه وأن يلتقط باستقراء ما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، وتحري ابن الهيثم في سائر ما ميزه وانتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وكانت النتيجة بلوغه القوانين العامة في ظاهرة الانعكاس والوقوف على القانونين الأولين في الانعطاف وتحسس القانون الثالث منه إذ أثبت أن زاوية الانعطاف ليست مناسبة لزاوية السقوط، ونحن نعلم الآن أن جيبها مناسب لجيب زاوية السقوط.

يقرر ابن الهيثم: «إن كان جسم الضوء ألطف من المخالف كان انعطاف الضوء عن استقامته إلى جهة العمود، وإن كان أغلظ فألى خلاف جهته» ويضيف: «لنتوهم من موقع الضوء على سطح المخالف عمودا عليه في المخالف وسطحا مستويا مارا بنقطتي مبدأ الضوء وموقعه قائما على سطح المخالف، يعني على السطح المستوي المماس لسطح المخالف فيكون العمود المذكور فيه وكذا الخط الذي عليه ينعطف الضوء في المخالف»^(٧٩).

ويفسر ابن الهيثم تضخم قرص الشمس قرب الأفق، ويسجل أن الشفق يبدأ وينتهي إذا كونت الشمس تحت الأفق زاوية تساوي ١٩ درجة.

ويلاحظ ابن الهيثم ملاحظة ستكون فيما بعد أساس نظرية هو يجنس المعروفة (بالمسافة النورية) فيقول: «إن الحركة على العمود أسهل وأقوى وإن ما كان من المائلة أقرب إلى العمود كانت الحركة عليه أسهل مما بعد، فالضوء إذا صادف جسما مشفا أغلظ فإنه بغلظه يمانعه من النفوذ من جهة حركته، وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود في الجهة التي يتحرك منها».

ب ـ الكيمياء (أو السيمياء في بداية الأمر)

استند العرب في البداية إلى ما ورثوه عن اليونان من فكرة العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، والطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإلى أن من الأشياء ما تكون فيه هذه الطبائع بالقوة ولا تكون بالفعل فيمكن تفصيلها وتبديلها حتى تخرج من القوة إلى الفعل، وصار عمل الكيمياء يقصد منه البحث عن أجسام تمكن من تغيير بعض هذه الطبائع وتحويلها وأظهار غيرها.. ويتمثل أعمال الباحثين في هذا السبيل في حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، تجميد الذائب منها بالتكليس وإمهاء الصلب بالقهر.

وكان كل الباحثين في الكيمياء عالة على أبي موسى جابر بن حيان الصوفي^(٨٠) وهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى معرفة الماهية الكيفية للطبائع بل «الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها وكيف تركبت»، فالمعرفة تتعلق إذن بالكم ونحن نبلغها بالتجربة: «فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع».

ويقول في كتاب الخواص انه سيذكر «ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده، وما بطل رفضه، وإن ما استخرجه سيقابله على أقوال غيره»^(٨١) والعلم يبلغ بالمتابعة، فإذا جمعت التجارب ودرست أسبابها «على الولاء والدوام، خرج العلم منها وانقده».

وينسب برتلوجل ابتكارات العرب في الكيمياء إلى جابر، ولذا عرفت الكيمياء باسم (علم جابر).

ومن الثابت أن العرب استحضروا عددا من المركبات التي تعد من أركان علم الكيمياء في العصر الحديث، ومن ذلك ماء الفضة (حامض الأزوتيك $\text{NO}_3 \text{H}$) وزيت

الزاج (الحامض الكبريتيك $SO_4 H_2$) وملح البارود (نيترات البوتاس $NO_3 K$) والزاج الأخضر (سلفات الحديد $SO_4 Fe$) وروح النشادر (NH_3) وحجر جهنم (نيترات الفضة $NO_3 Ag$) كما عرفوا الصود الكاوي والبوتاس (القلي، ومنه جاء الرمز الكيميائي K = Kallium).

ولاحظ جابر ما يحدث من راسب كلوريد الفضة $Ag Cl$ عند إضافة محلول ملح الطعام $Na Cl$ إلى محلول حجر جهنم $NO_3 Ag$ ، وأعلن أن مركبات النحاس تكسب الذهب لونا أزرق^(٨٢).

ولعل أهم ما ساهم به هؤلاء العلماء في ميدان الكيمياء هو انهم رفضوا السحر والتنجيم وجأهروا بانهم لا يسلمون إلا بما تثبته التجربة من حقائق.

* * *

ج - علم النبات

كان لأقوام العالم العربي منذ القدم معرفة بالفلح وخدمة الأرض وبقيت تقاليد الفلاحة متوارثة في وادي الرافدين وفي المغرب العربي، خصوصا من خلال كتاب الفلاحة النبطية الذي نقله ابن وحشية بعد تخليصه مما كان يشوبه من أساطير وتعاويز، وخصوصا أيضا بفضل (كتاب الفلاحة الأندلسية) لأبي زكريا يحيى المعروف بابن العوام الأندلسي. ونما علم النبات على يد العرب ولا سيما منذ عهد عبدالرحمن الناصر بقرطبة إذ أنشأ بها حديقة نباتية عظيمة وخصصها للنباتات الطبية، وبعث بالارساليات إلى كل البلدان للبحث عن بذور نباتات جديدة، وجلب أنواعا من المزروعات وأصنافا من الأشجار عكف على دراستها الاخصائيون وسجلوا نتائج تجاربهم المتعلقة بغراستها في الحدائق والحقول وخواصها الغذائية والعلاجية^(٨٣) (ت ١٢٤٦ / ١٢٤٩) واستخدم العرب في دراساتهم التجربة والملاحظة، فنشاهد ابن البيطار ينتقل في البلاد من الأندلس إلى الشام مارا باقطار المغرب ويمصر مسجلا كل ما يعاين من النباتات ويصفها بدقة، بل إن رشيد الدين الصوري (ت ١٢٣٩ / ١٢٤١) يستصحب مصورا فنانا يصور النباتات في لوحات ملونة بلونها الطبيعي تمثل جملة مراحل تطورها ونموها.

وقد أغنى العرب علم النبات بمسائل كثيرة ومستحضرات متعددة وأنواع من الأدوية كالأشربة والدهون والمراهم والكحول واللعوق الخ^(٨٤).

وبلغ علم النبات الأوج في القرن السادس عشر الميلادي على يد القاسم بن محمد الوزير الغساني، طبيب السلطان السعدي المغربي أحمد المنصور، وبقي لنا منه مخطوط

بعنوان (حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار^(٨٥))، أمتاز بمحاولة طريقة لتصنيف النباتات كانت الأولى من نوعها.

فهو يقسم النباتات تقسيما ابتدائيا يسميه الجنس ويفرعه حسب الصفات العامة الجوهرية أو العرضية التي يتصف بها العشب ثم تقسيما يسميه النوع، وأحيانا تقسيما ثالثا هو الصنف فمن ذلك أنه يعتبر جنس الشجر وجنس الشجر الصغير وجنس التماس، وهو حسب تعريفه ليس من الشجر ولا من البقل بل يلحق بالشجر الصغير كالياسمين والنسرين، ويعرف البقل «المتولد من حبته، المستأنف كل سنة»، ويستعرض الغساني ما يعرض للساق والورق والثمر من أعراض.

فهذا جنس اليقطين (وهو نبت يفترش الأرض ولا ساق له) وجنس اللبلاب المعرش وجنس القصب وجنس الديس وجنس الكلوخ، ثم هو يذكر الهدبات، وهي ماله أوراق مستطيلة قليلة العرض، والمترسات، ذات الأوراق المستديرة، والألسن كلسان الحمل ولسان الثور، والكفوف كالخروج الخ.

ومن الاستعمالات اللسانية الطريقة استعمال الغساني لصيغ الجموع لتصنيف النبات: الشجحات والكلوخ والاقاحي الخ وتلك خطوة أولى نحو فكرة الفصيلة التي جمع فيها ما تشابهت صفاته من النباتات...

وتجدر الإشارة إلى أن أول تأليف أوروبي في تصنيف النبات هو كتاب De Plantis لمؤلفه الإيطالي Andrea Cesalpino وكان وضعه حوالي سنة ١٥٢٤ وطبع بفيرنزا سنة ١٥٦٣.

* * *

د. الطب

أول ما اهتم به العرب من العلوم بعد الفتح الاسلامي علم الطب فعمل جمع من النقلة، ومن أشهرهم حنين بن اسحاق العبادي (٨٠٩ - ٨٧٣) وابنه اسحاق وابن اخته حبيش الاعسم وثابت بن قرّة وغيرهم كثيرون، عملوا كلهم على ترجمة أصوله وفروعه من أمهات الكتب اليونانية والهندية، واستخلصوا مادة هذه الكتب ورتبوها وبوبوها فصارت كتبهم بذلك أوضح عرضا وأجلى تصنيفا.

وليس في الامكان، ولو في عرض موجز، أن نقوم بتقديم أطباء العرب الذين بلغوا القمة في العلم وطبق صيتهم الافاق، وتناقلت الأجيال آثارهم في مختلف البلدان

الاسلامية وغير الاسلامية، حتى إن أسماء جمع من هؤلاء الاعلام قد نقشت على بوابة كلية الطب بباريس أو غيرها من معاهد العلم بأوروبا.

وذلك أن معظم ما بقي لنا من المصادر ما زال مخطوطا لم يدرس محتواه ولم تحقق مادته، كما أن الكثير مما ترجم منها إلى اللاتينية دخلها كثير من الأخطاء في المضمون والشكل.

وأخيرا إن الأصول اليونانية والهندية وغيرها التي نقل عنها العرب قد تلاشت وفقدت. فلا يكون من اليسير أن نحكم حكما قطعيا كاملا على مدى ما ساهم به العرب في حقل الطب وأهمية ما تقدموا به من أعمال في العلوم المتصلة بالطب...

أضف إلى ذلك أنه لن يكون لعصر من العصور أن يزن بميزانه الخاص إنتاج عصر مضى وانقضى، فالظروف تتباين، والمعايير تختلف ولا تجمع بينها وحدة القياس.

إذن سنقتصر على عرض نماذج مما ثبت من طرائف ما ابتكر أطباء العرب ورائع اكتشافاتهم التي اسهموا بها في تقدم صناعة الطب نظريا وعمليا.

وسننطلق من سؤالين يشتركان في صيغة الجواب:

١ - هل اكتفى أطباء العرب بمجرد التتلمذ لأطباء اليونان والهند وجملة من نقلوا عنهم المادة الطبية؟

٢ - هل تقيد أطباء العرب بحرمة التشريح لجثث الموتى وهل بقوا في باب التشريح والجراحة عالة على جالينوس وبقرات وغيرهما؟

وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى تصويبات أطباء العرب لما كان خطأ في كتب جالينوس لنوقن أنهم اعتمدوا أولا وبالذات على تجربتهم الشخصية وأنهم مارسوا هم أنفسهم التشريح سواء على الحيوانات أو على جثث الموتى.

ويكفي أن نذكر بتعليقات علاء الدين المعروف بابن النفيس (القرن السابع للهجرة) في كتابه (شرح تشريح القانون) ونقده جالينوس وابن سينا مصرحا: «والتشريح يكذبهما».

ولا بد أن نذكر باكتشافه للدورة الدموية الرئوية، قبل هارفي Harvey (١٦٢٨) بل قبل شرفتسيوس Servetcius وفيساليوس Vesalius وكولبو Colombo وسيزلبينو Cesalpino بقرون.

فأما رأي جالينوس والقدامي فكان يتمثل في «أن الدم يتشكل في الكبد حيث ينقل إليه الوريد البابي الأغذية من الأمعاء بعد هضمها وتحضيرها فتتحول فيه إلى دم، ومن

الكبد يتوزع الدم بواسطة الأوردة على أجهزة الجسم وأعضائه.

«وكان قسم من الدم يصل إلى القلب الأيمن بواسطة الوريد الأجوف، وفي البطن الأيمن يتخلص هذا الدم مما يكون قد علق به من شوائب ويسخن ويرقق ثم يعود مطهرا بعد العملية التحضيرية إلى الأوردة ومنها إلى الأعضاء، ويمر قسم من الدم المسخن المرقق إلى البطن الأيسر عبر منافذ غير مرئية كائنة في الحجاب الحاجز بين البطنين وفي البطن الأيسر يختلط الدم مع الهواء الآتي من الرئتين بواسطة الشرايين الوريدية (أي الأوردة الرئوية)، ومن هذا الخليط تتولد الروح في البطن الأيسر الذي يوزعها بدوره على الجسم كله بواسطة الأبهر»^(٨٦).

فحسب هذه النظرية لم يكن للرئة من وظيفة سوى تبريد الدم المرتفع الحرارة...

ويأتي ابن النفيس فيقول: «هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطل» أو «لا يصح البتة» أو: «هذا عندنا من الخرافات» أو «هذا ظاهر البطلان».

ثم يدلي برأيه الخاص فيقول:

«والذي نقوله نحن، والله أعلم، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح، وهي إنما تكون من دم رقيق جدا شديد المخالطة بجرم هوائي، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جدا وهواء ليتمكن أن تحدث الروح من الجرم المختلط منها، وذلك حيث تولد الروح، وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب. وإذا لطف الدم في هذا التجويف، فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح. ولكن ليس بينهما منفذ، فإن جرم القلب هناك مسمت ليس فيه منفذ ظاهر، كما ظنه جماعة، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم، كما ظنه جالينوس، فإن مسام القلب هناك مستحصفة وجرمه غليظ. فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني إلى الرئة لينبت في جرمها ويخالط الهواء ويصفي الطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر من تجويفي القلب، وقد خالط الهواء وصلح لأن تتولد منه الروح، وما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها»^(٨٧).

ولدينا مثال ثان يثبت ممارسة أطباء العرب للتشريح على الجثث وذلك ما يصرح به موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٠٧هـ - ٦٢٩هـ) في كتابه (كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر) إذ يذكر انه وجد تلا من الهياكل البشرية في مقبرة من المقابر ويواصل قائلا: «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علما لا نستفيد من الكتب، أما انها سكنت عنه أو لا يفي لفظها بالدلالة عليه، أو يكون ما شاهدناه مخالفا لما قيل فيها، والحس أقوى دليلا من السمع، فإن جالينوس، وإن كان في الدرجة العليا من

التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه، فإن الحس أصدق منه».

ويرد على جالينوس إذ يصرح: «بأن عظم الفك الأسفل عظمان بمفصل وثيق عند الحنك» فيقول: «والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا، واعتبرناه ما شاء الله من المرات في أشخاص كثيرة تزيد عن ألفي جمجمة بأصناف من الاعتبارات، فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه»^(٨٨) ويضيف: «وكذلك في أشياء أخرى غير هذه، ولئن مكنتنا المقادير بالمساعدة وضعنا مقالة في ذلك نحكي بها ما شاهدنا وما علمناه من كتب جالينوس».

وأما الجراحة (أو العلاج بالحديد) فبالطبع انها غنمت غنما كبيرا مما سبق أن ذكرنا من ممارسة للتشريح، وكان أكبر جراحي العرب أبا القاسم خلف بن العباس الزهراوي (١٠٣٠ - ١١٠٥ م) (المعروف في أوروبا باسم Abulcasis) وكان لكتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) عظيم الأثر في الغرب، وقد خصص القسم الأخير منه للجراحة وتعرض فيه لأهمية التشريح، ومنفعة الكي وتوسع في استعماله في فتح الخراجات واستئصال السرطان، وفضله على استعمال المشط، (مخالفا بذلك تعاليم اليونان).

واستخدم أبو القاسم ربط الشرايين، قبل أمبروازباري بقرون ويعتبر برطال Portal انه أول من استعمل السنابير في استئصال العنبيية (Polype) وأجرى عملية شق القصبة الهوائية على أحد خدمه ونجح فيها.

ومن أعلى أوجه الطرافة ما حل به الزهراوي كتابه من رسوم لمختلف الآلات التي استنبطها لأجراء ما أجرى من عمليات جراحية متنوعة.

ومن نتائج هذا البحث العلمي العارم هذه التجارب المتعددة المختلفة ثمار طريفة لا تحصى.

الاختصاص في الطب:

ولعل من أهم ما يمكن أن يعزى للعرب في هذا الميدان تنظيمهم لصناعة الطب بما أرسوا من قواعد للتمييز بين فروع الاختصاصات جميعها، فتمكن بذلك أهل الذكر من تدقيق البحوث والتقدم على درب المعرفة.

يقول ابن قيم الجوزية: «الطبيب... هو الذي يختص باسم الطبائعي بمروده، وهو الكحال، وبمبضعه، وهو الجرائحي، وبموسه، وهو الخاتن، وببريشته، وهو الفاسد، وبمكواته، وهو الكواء، وبقربته، وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان بهيم أو انسان».

وهذا أبو جعفر أحمد المعروف بابن الجزار الطبيب القيرواني (٢٨٥هـ - ٣٥٠هـ / ٨٩٨م - ٩٥٢م) يخصص مصنفا لطب المشايخ وكتابا (لسياسة الصبيان وتدبيرهم)، وهو في علمنا، أول كتاب عربي ظهر في هذا الاختصاص، بل إن ظاهرة التمييز بين الاختصاصات تبدو جلية عنده أيضا، إذ نشاهد لديه أول تفريق بين الطب والصيدلة، في المحل والشخص المشرف، إذ كان جعل في سقيفته غلاما له يدعى رشيقا وكلفه بصرف الأدوية للمرضى، على أنه يقوم هو بنفسه بتفقد ما نفذ أو ما تقادم صنعه فيحضره من جديد .

ومن الاختصاصات التي برع فيها العرب وتقدموا بها أشواطاً طب العيون^(٨٩) أو الكحالة، ولحنين بن اسحاق كتاب رائد فيه (كتاب المسائل في العين) ويعتبر مصدر كل الدراسات العربية في الموضوع وما عقبها من دراسات خارج الوطن العربي، واشتمل الكتاب على تشريح العين وأسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وبقيت بصمات حنين واضحة في هذا الميدان إذ ترجع إليه المصطلحات المستخدمة حتى اليوم من شبكية وصلبة وقرنية الخ...

وكان أيضا لكتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى المحل الأرفع وعاصر علي بن عيسى جراح عبقرى، هو عمار بن علي الموصلي صاحب (المنتخب في علاج أمراض العين) ويصف فيه طريقة عملية لقدح الماء بالعين (كتركنا) بواسطة مصه بآبرة مجوفة، ويلاحظ أن ثابت بن قرة كان يعارض هذه الطريقة «إذ قد تمص الآبرة أغشية أخرى».

تنظيم الصحة العمومية

والإشارة إلى الظاهرة التنظيمية المحكمة في حقل الصحة العمومية، فاهتم **وتجدد** أولو الأمر بإنشاء البيمارستانات وإقامة المستشفيات في مختلف الحواضر، وأجروا عليها الأرزاق وحبسوا الأوقاف وعينوا المشرفين عليها والمتطبين فيها بواسطة امتحان يجرى على المرشحين ويحصل الفائز على رقعة بما يطلق له من الصناعة...

وكان في كل مستشفى جناح للذكور وجناح للإناث، وفيها أقسام مخصصة للملابس والطعام والأدوية، وصيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والمراهم والجبائر والسفوفات الخ.. وكان من رسم البيمارستانات أن يعالج فيها الملى والذمي. وعينت السلطة أطباء يطوفون في الحبوس ويدخلون إليها ويعالجون من فيها من المرضى: بل أنها أنشأت نوعا من المستشفيات المتنقلة^(٩٠) «تضم المتطبين وخزانة للأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه، ويعالجون من

فيه من المرضى، ثم ينتقلون إلى غيره».

وخصصت بيمارستانات لايواء أصحاب الأمراض المعدية كالجدماء وكانت تعرف بافريقية بدار الجذامة أو (الدمنة)، وكانت في غالب الأحيان توجد خارج المدن^(١١).

ومما اشتهر من المستشفيات حسب البلدان وعبر العصور:

- البيمارستان العضدي (أنشأه عضد الدولة ابن بويه ٩٤٩م - ٩٨٣م).
- والبيمارستان العتيق بمصر، أنشأه أحمد بن طولون ٢٥٩هـ / ٨٧٢م ثم المارستان المنصوري أنشأه قلاوون ١٢٨٤م.
- وبدمشق المارستان النوري، أنشأه الملك العادل نور الدين زنكي ١١٥٤م.
- وبتونس المارستان الحفصي، أسسه أبوفارس عبدالعزيز (٧٩٦هـ - ٨٣٧ / ١٣٧٤ - ١٤٣٣).
- ومستشفى العزافين، أسسه حمودة باشا المرادي سنة ١٠٧٣هـ / ١٦٦٢م وكان أيضا مدرسة لتعليم الطب.
- والمستشفى الصادقي (١٢٩٦هـ).
- ومستشفى القرسطوق، أسسه علي باي (١١٧٢ - ١١٩٩ / ١٧٥٩ - ١٧٨٣).

ما سبق أن عرضنا يكفي للدلالة على استمرار الحركة العلمية والنشاط الطبي في البلدان العربية، كما تبرهن النماذج التي قدمناها على ما في هذا العمل من ابتكار وإبداع وطرافة.

وبالطبع فإننا سنغفل الكثير من المساهمات التي ساهم بها العرب في هذا الميدان، فإن لها من الشهرة ما يغنينا عن التذكير بها وقد كفانا لوكلارك وبراون وبرطال وغيرهم مؤونة العرض لطرائف الانتاج الطبي العربي، من لفت ابن سينا النظر إلى وظيفة الشبكية في الأبصار ومن تميزه بين التهاب الرئة وخراج الكبد رغم قرب مواضع الألم فيهما ومن اكتشافه لطفيلية الدودة المستديرة ومن تطفنه أن الفئران تنشروبا الطاعون، ونحن لن نتعرض إلى أهمية كتاب (الهاوي) للرازي وإلى المشاهدات السريرية المسجلة فيه التي جمع ميرهوف عددا منها وعلق عليه، ولن نشير إلى رسالة (الجديري والحصبة) التي كانت أول كتاب عرف فيه بدقة ما بين هذين المرضين من فرق....

ولن نتوسع في الاشعار بقيمة (زاد المسافروقت الحاضر) لابن الجزار القيرواني وما امتاز به من ملاءمة الطب والعلاج لطبيعة العباد والبلاد مراعيًا قدر اختلاف الطبائع

واعتبار الأقطار وتأثير الأدوية في قطردون قطر بحسب اختلاف عروض الأقاليم
والعادات... وقدima قال فيه كشاجم شاعر الرملة (٣٦١ / ٩٧١):

رأيت على زاد المسافر عندنا من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حيا لوقتہ يحنا لما سمي (التمام) تماما

* * *

الخاتمة:

لنا أن نجمع ماسبق أن قدمنا من آراء وأن نلخص ما وجدنا من خواص
للعلم العربي، وسنقتبس أهم مستنتاجاتنا من كلمة كنا مهدنا بها لكتابنا
عن (أدب العلماء) المخصص للرازي وابن الهيثم وابن سينا، مختصرين هذا التمهيد،
مشيرين إلى الصفات المميزة للعلم العربي في مختلف أطواره وشتى الاختصاصات
وهناك قلنا :

«حوت العربية طب بقراط وجالينوس وفلك بطليموس وهندسة أقليدس وأبولونيوس
وأرثماتيقي ديوفانتس وحيل إيرن وحكمة أفلاطون وطبيعات أرسطو وغير ذلك من
المعارف والعلوم... على أن علماء العرب لم يقتصرُوا على وظيفة الوساطة وعلى الموقف
السلبى ولم يكتفوا بمجرد النقل والتبليغ بل هم شرحوا الكتب المنقولة ووضحوا أساليبها
وحرروها وناقشوها وعرضوها على محك التجربة المدققة والعقل الحصيف...»

وهم وقفوا مما اقتبسوا من المفاهيم العلمية القديمة موقف الحزم علما منهم «أن
الحقائق منغمسة في الشبهات» وأنه «ما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من
التقصير والخلل»^(٩٢).

وسرعان ما تراحمت نتائج البحوث العلمية العربية في مختلف الاختصاصات
مضبوطة مدققة، وكان من شأن مكتشفات العرب الدفع بالعلم خطوات شاسعة إلى
الأمام، وسهلت أزياجهم الممتحنة وجداولهم المتقنة تأويل الظواهر الطبيعية وتفسير
المشاهدات الفلكية تفسيراً صحيحاً موقفاً ملتصقاً أتم الالتصاق بالواقع، وكان
تصورهم للعالم وتقديرهم تحركات الكواكب وأبعادها النسبية وأحجامها وقيسهم للميل
الكلية وللدرجة الأرضية.. وغير ذلك من النتائج غنية ذات بال هدت أرساد طيكوبراهه
ووجهت كبلار نحو قوانينه المشهورة...

وفي الارثماتيقي وفي نظرية العدد مكنت الدراسات العربية من تنظيم هذه
النظرية، فالعرب باستعمالهم الصفر استعمالاً نظامياً وبالوقوف على (حساب الوضع)

وترتيب العمليات الأساسية على الأعداد قد أقرروا مميزات مجموعة الأعداد الطبيعية، واستكملت مجموعة الأعداد المنطقية هويتها حين أتم العرب تنظيمها وضبط قواعد العمليات عليها والربط بينها وبين المجموعة الأولى، جاعلين بينهما تطابقا تقابليا بواسطة دراساتهم في النسبة والمناسبة، كما تم تجهيز مجموعة الأعداد الصماء بما قام به خاصة ابن البناء المراكشي وأبو علي القلصادي من بحوث مكثفة منسقة...

وفي علم البصريات رأينا أنَّ (النور، ككائن طبيعي، قد ولد على يدي الحسن بن الهيثم، ولذا حق لهذا العالم أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات)...

وفي الطب بقيت ترجمة (المنصوري) للرازي إلى اللاتينية يعمل بها في الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر للميلاد، وكان لكتاب الحاوي أيضا أثر بالغ في أوروبا إلى فجر العصر الحاضر...

ويقول الدكتور William Osler «إن كتاب القانون لابن سينا كان بحق الانجيل الطبي بالشرق والمغرب منذ القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد».

وأشرنا، ضمن عرضنا، إلى (طرافة العلم العربي) وإلى ما قدمه علماء العرب من أجهزة استنبطوها وأرصاد قاموا بها، ومشاهدات سجلوها، وعلى ما كشفوا من حجب وأزاحوا من ستر...

ولعل أجل ما يجدر أن نذكر به ما اتسم به البحث العلمي عند العرب من فلسفة أصيلة ونظرة عميقة للواقع ونزعة إنسانية شاملة، فمن أهم مبادئهم انه:

(١) لا يكون الحق إلا ما أملت التجربة انه حق:

ولذا فقد نبذوا التقليد نبذا، يقول الكاشي: «واختصرت الطريق اختصارا، مهتديا بنور الخاطر، لا مقتديا بمسطور الدفاتر» ويقول عبد اللطيف البغدادي: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه» ويسجل الرازي مشاهداته السريرية، ويقول البيروني: «ليس الخبر كالعيان» وهو لا ينقطع عن الرصد والتجربة ولو أنه قاسى منه أضرارا في بدنه منذ صغره، ففي رصد الشمس مثلا هو يقول: «إن البصر لا يقاوم شعاعها، بل يتأثر منه تأثرا مؤذيا مؤلما، فإذا أثار الانسان بصره إليها أسمد وتحوير... وبصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حادثتي».

(٢) لا علم إلا بالعدَد:

فغاية العلم إدارك الحق، والحق متحول متغير.. يحوم حوله الباحث ويسعى إليه دون أن يدركه أبدا.

ولذا وجبت زيادة التدقيق والضبط ووجب تقدير المعطيات وخواصها، ولذا أجرى علماء العرب القياسات المتعددة ووضعوا الأزياج الممتحنة، ودقق ابن سينا وابن الجزار وغيرهما مقادير الأدوية اللازمة لمعالجة الأمراض ضابطين نسبها ووزنها ضمن وصفاتهم الطبية، والتزم جابر بن حيان (بالميزان) في الكيمياء بالتفاعلات الكيميائية تتبع الكميات المتجاورة من المواد المتفاعلة.

٣) لا علم بلا عمل، والعلم جد ومثابرة:

يقول جابر بن حيان: «كن صبورا ومثابرا وصامتا ومتحفظا» ويدعو الحسن بن الهيثم إلى التريث وعدم التسرع قصد الحصول على الحكم العام، وإلى التحري والنقد ومعاونة الصبر حتى يتحقق الحق «الذي به يثلج الصدر».

٤) الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها:

ولذا تفتح العرب للآراء كلها وتقبلوا النظريات أجمعها، ثم نقدوها بالحجة والبرهان، وبالتجربة والعيان فما كان ذهباً ابريزا أبقوه، وما كان زائفاً ألقوه^(٩٣).

٥) إن الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه^(٩٤).

لذا، أولاً، انا «نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه»، ثم إن العبرة بالعمل إنما هي اصلاح البلاد ونفع العباد، والمحل الأول للبشر الذي كرمه الإله... فالعلم الحق هو الداعي إلى الأمر الأفضل وإلى الخلق الحسن... وأما إذا ما كان العلم مستخدماً للأضرار بالناس ولللبطش والتدمير فسحقاً له وتباً لأهله.

٦) الحق مطلوب لذاته ولا يبتغي الباحث من وراء بحثه جزاء ولا شكورا:

فهذا أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب القيرواني أقبل عليه رسول النعمان القاضي بكتاب شكره فيه على ما تولى من علاج ابنه «ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال، وقرأ الكتاب وجاوبه شاكراً، ولم يقبض المال ولا الكسوة» فلما قيل له في ذلك قال: «والله لا كان لرجال معد قبلي نعمة»^(٩٥).

وهذا أبو الريحان البيروني يروي عنه ياقوت عن محمد بن محمود النيسابوري ما يلي: «وبلغني أنه لما صنف (القانون المسعودي) أجازاه السلطان بحمل قيل من نقده الفضي، فردّه إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به»^(٩٦).

بل إن ياقوت يروي أيضا قصة وفاة أبي الريحان عن أبي الحسن الولواجي القاضي، صاحب البيروني - والقصة فيها ما فيها مما يبرز روحه العلمية العالية - يقول: (دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال: كيف قلت لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟) فقلت له إشفاقا عليه: أفي هذه الحالة؟ قال لي: يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيرا من أن أخليها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه، وحفظه، وعلمني ما وعد، وخرجت من عنده، وأنا في الطريق فسمعت الصراخ^(٩٧).

هذا وإن للزمان جولة وإن للأيام دولة...

فهل يأتي يوم مرة أخرى، - كما عادت الأيام في الماضي أكثر من مرة - فتحمل المشعل من جديد أيد عربية، وتنير السبيل في وجه بني البشر أجمعين؟
والله الموفق والهادي من يشاء من عباده العاملين الصادقين!.



(تم بحمد الله)

الهوامش

(١) بالطبع إننا لا نحشر ضمن المؤرخين والمستشرقين الذين نتعرض لهم في هذا الباب كل من انتمى للدراسات العربية والإسلامية وكل أهل الاستشراق ونحن نعتزف لعدد كبير منهم بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الإسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص، فهم ساهموا بقسط وافر في إحياء التراث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء...

بل إن أرياب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين، وكان لهذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة ولتعريف بالعلم العربي خاصة..

فإذا ما اقتصرنا على ميدان الطب والعلوم الطبيعية كان لا بد أن تشير إلى (تاريخ الطب العربي) تأليف الدكتور لوسيان لوكلار (١٨٧٦)، بالاستناد إلى (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وكذلك نذكر أيضاً دراسة الطب الأندلسي للدكتور ريتو، وكتاب براون (الطب العربي) كامبردج ١٩٢١ وترجمته الفرنسية لرينو، (باريس ١٩٢٣). ودراسات ميرهوف ضمن مجلة أوزيريس Osiris مج ٩، ١٩٥٠، وترجمة كليمان موللي (الكتاب الفلاحية) لابن العوام، ودراسة كراوس عن جابر بن حيان (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٣) وتحقيقات سيديو في الفلك والجغرافيا الرياضية.. ومن يرد التوسع في هذا الموضوع فليقصد ما جمع جورج سارطن من مصادر ومراجع (لمدخله لتاريخ العلم) بالطيمور ١٩٢٧ - ١٩٤٨ (الدوميلي في كتابه (العلم العربي) (لين ١٩٣٨) ونشرة (تاريخ العلوم العام) بإشراف روني طاطن (ج ١: العلم القديم والوسطى باريس ١٩٦٦) ومعجم فؤاد للزغين الخ..

(٢) مجلة (المباحث) التونسية عدد ٢٥، أفريل (نيسان) ١٩٤٦.

(٣) أغتر مثلاً محمد كرد علي بما نوه به أ. ف. قوتي بالعلم العربي والحضارة الإسلامية فاستشهد بأقواله، وغفل عن استدراكاته الموهمة، الزارعة للشك أو المحطمة لما سبق أن اعترف به، انظر (الإسلام والحضارة العربية) القاهرة ١٩٣٤ ص ٢١٥.

(٤) أميل فيلكس قوتي: مستشرق فرنسي ولد بـكلرمان فران سنة ١٨٦٤ تخرج في دار المعلمين العليا سنة ١٨٨٤ واحرز التبريز في اللغة الألمانية سنة ١٨٩١ استاذ بجامعة الجزائر سنة ١٩٠٢ له من الكتب:

أ (قرن من الاستعمار، دراسات تحت المجهر، ١٩٣١.

ب) أخلاق المسلمين وعاداتهم، ١٩٣٢، (وسيكون أهم منطلق لنا).

ج) ماضي شمال أفريقيا: عصور المغرب الحالية، ١٩٣٧.

د (أفريقيا البيضاء، ١٩٣٩.

* توفي سنة ١٩٤٠.

(٥) أخلاق العرب وعاداتهم، ص ٢٥٥، ما بين ظفرين هكذا في الأصل.

(٦) المصدر عينه ص ٢٥١.

(٧) سراسين Sarrazins أطلق هذا الاسم من قبل اللاتينيين على البدو في منطقة ما بين النهرين، وقد يكون تحريفاً للفظ (شرقيين) ثم أطلق أهل أوروبا في القرون الوسطى هذا اللفظ على الفاتحين الذين زحفوا عليهم من الأندلس وصقلية.

(٨) عصور المغرب الحالية ص ٧.

(٩) أخلاق المسلمين... ٩.

- (١٠) المصدر عينه ص ٢٣ .
 (١١) l'homo Europeoens
 (١٢) Semite ou protosemita
 (١٣) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨ .
 (١٤) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨ .
 (١٥) كاتب انجليزي، ولد بيمباي بالهند سنة ١٨٦٥، عبرت آثاره عن عقلية الامبرالية الانقلاوسكسونية
 Rudyard Kipling
 (١٦) يعني أهل الجزائر المحتلة .
 (١٧) أخلاق المسلمين .. ص ٧ .
 (١٨) رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة ص ٣٩ .
 (١٩) المصدر عينه ص ٢١ .
 (٢٠) رينان: الاسلام والعلم محاضرة القيت بالبريوتة ٢٩ مارس ١٨٨٣، طباريس ١٨٨٣ ص ١٤ .
 (٢١) هذا عنوان كتاب Lothrop Stoddard الأمريكي ١٩٢٠:
 The rising tide of colour against white world supremacy (1922 - 18) Spengler
 انظر أيضا كتاب (تدهور العرب) لشبنقلر .
 (٢٢) طباريس ١٩٢٣ .
 (٢٣) يقول رينان في المعنى: (من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي) الاسلام والعلم ص ١٥ .
 (٢٤) المصدر المذكور من ص ٣١٣ إلى ص ٣٢٢ - لفتنا النظر بالتسطير إلى تأكيد الكاتب على أصل العلماء العرب، وخاصة منهم من كان أندلسيا كأنه يريد أن يثبت أن مواهبهم إنما هي من خاصيات الغرب وفي نهاية قوله تصوير الأمانة والمطابقة للواقع عيبا والوفاء نقيصة تفيد أن الفكر العربي ناقل ناسخ لا يتصرف فيما ينقل .
 (٢٥) نشر داروين كتابه (أصل الأجناس) سنة ١٨٥٩، واكتشف ماندال قوانين الوراثة، وقد مكنت البحوث البيولوجية المعاصرة، في (السبعينات) من إعادة النظر في بعض مظاهر النظرية الداروينية (انظر أعمال Eldridge, Gould الأمريكيين والبحوث التي أقيمت في الملتقى الدولي المنظم أخيرا تحت إشراف المركز القومي (الفرنسي) للبحث العلمي في مدينة (ديجون) .
 (٢٦) كاتب فرنسي ولد بمدينة لوهافر (١٨٣٢ - ١٨٩٧) .
 (٢٧) هل يصح هذا القول في أمة حملت لواء (التوحيد)، فكان إلهها الواحد الأحد وكان علمها مؤلفا بين علم اليونان وحكمة فارس والهند والكلدان؟! انظر كتاب روجيه جارودي (وعود الاسلام) باريس ١٩٨٢ .
 (٢٩) Persian Science: C Elggod ضمن the legacy of Persia نشر Arberry أكسفورد ١٩٥٣، ص ٢٩٢ .
 Les origines de l'Europe et de la civilisation Européenne: Christophe Dawson.
 مترجم عن الانجليزية باريس ١٩٣٤ - ص ١٦٠ .
 (٣٠) A literary history of Persia: E. G. Broowne ج ١ ص ٢٦٠ .
 (٣١) نكتفي للرد على هذه المزاعم بأن ننقل عن (الفهرست) لابن النديم اسماء جماعة ممن اهتموا بترجمة الكتب العلمية من شتى اللغات ومن اكبروا على الدراسات العلمية، وهم كلهم عرب، أو ساميون على الأقل، سواء اكانوا مسلمين أو مسيحيين أو من دين آخر، ومن هؤلاء:
 ص ٣٤١ عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، هلال بن أبي هلال الحمصي، أبو نصر آوي بن أيوب،

- اصطف بن باسيل، أيوب الرهاوي، ابن شهدي الكرخي، أيوب بن القاسم الرقي، قسطا بن لوقا البعلبكي، حنين، اسحاق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، أبو عثمان الدمشقي إبراهيم بن الصلت، إبراهيم بن عبدالله، يحيى بن عدي .
- ص ٣٤٢ علي بن زياد التميمي، اسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي .
- ص ٢٥٧ أبو يوسف يعقوب الكندي، ويرتفع نسبه إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب .
- ص ٣٧٨ محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر .
- ص ٣٧٩ العباس بن سعيد الجوهري ، أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان الرقي البتاني الخ الخ ..
- (٣٢) عصور المغرب الحالكة، ص ٩٥ - ٩٦ .
- (٣٣) المصدر عينه ص ١٠١ .
- (٣٤) قارن رأييه بما جاء في الآيات الكريمة في سور التوبة والأحزاب والحجرات الخ: (الأعراب أشد كفرا ونفاقا) [التوبة ٩٧]: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الايمان في قلوبكم) [الحجرات ١٤ - ١٧] .
- (٣٥) المقدمة ص ٤٢٢، ألا يخيل للقارئ أنه يطلع على بعض آراء المستشرقين، لكن بابدال (أهل المشرق) بأهل الغرب و(أهل المغرب) بالعرب والشرقيين عامة!؟
- (٣٦) أخلاق المسلمين وعاداتهم ص ٢٣٠ .
- (٣٧) البيروني: كتاب الصيدلة، كاراتشي ١٩٧٢ ص ١٢ .
- (٣٨) نقتبس أهم هذه الآراء من بحث قدمناه للندوة المتعددة في جنيف من ٧ إلى ١٠ جانفي (يناير) ١٩٨٠ حول (الاسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد) ط. دارسراس، تونس ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ص ١٧ - ٢٥ .
- (٣٩) أنظر عيون الأنباء ج ٣ ص ١٥١ .
- (٤٠) المقدمة ص ٤٦٠، وذلك من قبل رينان بخمسة قرون .
- Physique, garde-toi de la Métaphysique (٤١)
- (٤٢) أنظر مقالنا: منزلة العلماء من أهل الذمة في المدينة المسلمة، المجلة العربية السنة ٥ عدد ١١، ربيع الآخر شباط (فبراير) ١٩٨٢ ص ٢٠ - ٢٣ .
- (٤٣) ابن البيطار: مقدمة (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) .
- (٤٤) من مقدمة القانون الموسوعي انظر «أدب العلماء» نشر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٢ ص ١٠٥ .
- (٤٥) عبداللطيف البغدادي في مصر، لسلامة موسى: القاهرة ص ٦٥ أنظر أيضا دراسة د. عبد الكريم شحادة عنه، حلب ١٩٧٧ .
- (٤٦) مقالة الشكوك على بطليموس، تحقيق د. عبد الحميد صيرة. القاهرة ١٩٧١ ص ٣ .
- (٤٧) مذكرة عن انتشار الأرقام الهندية وكذلك (المدخل للحساب الغباري والهوائي)
- Atti dell Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei, Vol XIX
- Sur l'origine de nos chiffres, notices et extraits des mss de Paris, 1847 p143-150 (٤٨)
- The Hindu-Arabic Numerals (1911) (٤٩)
- (٥٠) نقتبس البعض مما نتقدم به من أعمال الأستاذ أحمد سليم سعيدان مثل ما جاء في مجلة (عالم الفكر) الكويتية مج ٢ عدد ١، ابريل ١٩٧١ بعنوان (علم الحساب عند العرب) ص ١٩١ .
- (٥١) توجد منه نسخة مخطوطة مؤرخة فيما بين ١٢١١ و ١٢١٨ .
- Archive for History of Exact Sciences مج ٢٢ عدد ٤ Ibnal Haytham et le theoreme de (٥٢)
- Wilson: Roshdi Rashed 1980,4 ص ٣٠٥ - ٣٢١ .

- (٥٣) قمنا بتحقيق هذا المخطوط وعلقنا عليه، والكتاب جاهز للطبع في معهد التراث بحلب.
- (٥٤) أنظر تحقيقنا لتخليص أعمال الحساب، ط تونس ١٩٦٩.
- (٥٥) أنظر تحقيقنا لهذه الرسالة، حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣، ١٩٧٦ ص ١٩٣ - ٢٠٩.
- (٥٦) أنظر تحقيق د. أحمد سعيّدان لكتاب الأعداد المتحابّة، تأليف ثابت بن قرّة ط الجامعة الأردنية ١٩٧٧.
- (٥٧) أنظر أعمال الكرجي والسموعل.
- (٥٨) أنظر على الخصوص مصنفات عمر الخيام وشرف الدين الطوسي.
- (٥٩) أنظر رشدي راشد: Resolution des equations numeriques et
Algebre. Sarafad Din al-Tusi, Viete. in «Archive for history of Exact Sciences» Vol 12, Number 13, 1974 p 244 – 290.
- (٦٠) عن القلصادي أنظر مقالنا ضمن دائرة المعارف الإسلامية النشرة الجديدة، فرنسية وإنجليزية وأنظر أيضا حوليات الجامعة التونسية عدد ٩ سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ - ٤٩.
- (٦١) أنظر مقالنا (علم الهندسة) في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة الفرنسية، ص ٤١٣.
- (٦٢) الفصل ٢٢، خ باريس رقم ١١٤٨، الحسن المراكشي فلكي راصد من القرن السابع للهجرة، توفي دون شك بعد التاريخ الذي يفترضه بروكلمان، دون سند وهو ٦٨٠هـ / ١٢٨١م.
- (٦٣) العلوم في الإسلام، نشر تونس ١٩٧٨ ص ٨٧.
- (٦٤) أنظر الرواية كاملة في (وفيات الأعيان) لابن خلكان، فصل أبي عبدالله محمد بن موسى بن شاكر.
- (٦٥) عن شرح النيسابوري على (التذكرة في الهيئة) لنصير الدين الطوسي خ رقم ٢٣٦ تونس ٣٦.
- (٦٦) أنظر ١، د نجون Danjon علم الهيئة Cosmographie باريس ١٩٤٨ ص ١٠٣.
- (٦٧) شرح النيسابوري المذكور، ٣٦ وكانت هذه النتائج حسب التاريخ.
- | | | | | |
|----------------------|-------|------|-------------------|--------|
| ١٢٧ ق م ابرخس | ٤٦٨ء | ٩٨٠ | أبو الوفاء | ٥٤, ٥ |
| ١٣٨ م بطليموس | ٣٦ء | ١٠٠٠ | ابن يونس | ٥١, ٢ |
| ٨٣٠ الزيج الممتحن | ٥٤, ٥ | ١٠٨٠ | الزرقالي | ٥٣, ٨٥ |
| ٨٨٠ البتاني | ٥٤, ٥ | ١٢٨٢ | نصير الدين الطوسي | ٥١, ٣ |
| ٩٦٠ عبدالرحمن الصوفي | ٥٤, ٥ | ١٤٣٧ | البغ بك | ٥١, ٤ |
- (٦٨) دنجون المصدر عينه
- (٦٩) تعرف اليوم بالفرنسية بـ / methode de la depression de l'horizon
- (٧٠) ناندا: قلعة على بعد ٥ أميال من ذاربالا، غربي باكستان، يجعل البيروني عرضها ٣٢° شمالية (وهي حسب مصلحة قياس الأراضي بباكستان ٣٢° ٤٣' ش وطولها ٧٣° شرقية).
- (٧١) أنظر القانون السعدي مجلد ٢ باب ٧ ص ٥٢٨.
- (٧٢) بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الرياضية (١٤ جويلية - ٢٠ جويلية ١٩٧٥) بباكستان أنظر أيضا:
R.R. Newton: Ancient Astronomical observations and the accelerations of the earth and moon.
Baltimore and London 1970 The earth's acceleration as deduced formal. Biruni's solar data
Memories of the Royal Astronomical Society 76, 1972. The authenticity of Ptolemy's
parallaxdata Part I 1973 Part II 1974.
- (٧٣) أنظر تقديمه للمخطوط رقم ١١٤٨ (باريس).
- (٧٤) نحصي في هذه الجداول ما يفوق ١٥٠ من الأحداث الجغرافية التابعة للمغرب وأوروبا.
- (٧٥) Geoide

- (٧٦) أنظر كتاب: البيروني تأليف د. محمد جمال الفندي ود. امام إبراهيم أحمد، مصر ١٩٦٨ ص ١٢٢.
- (٧٧) البيروني: الآثار الباقية ص ٣٥٧.
- (٧٨) نقلا عن كتاب (الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية) لمصطفى نظيف ج ١ القاهرة ١٩٤٢، ج ٢ القاهرة ١٩٤٣، أنظر أيضا مصطفى نظيف: ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث، المقتطف ج ٣ ص ١٠١، ١٩٤٢.
- (٧٩) أنظر تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي، أنظر أيضا مقتطفات كتابنا (أدب العلماء) تونس ١٩٧٩ ص ١٢٣ - ١٢٦.
- (٨٠) المحتمل أن وفاته كانت حوالي عام ١٩٨٨هـ / ٨١٣م.
- (٨١) مختار رسائل جابر بن حيان، نشر كراوس كتاب السبعين، كتاب الخواص الكبير كتاب القديم، كتاب التصريف الخ.
- P. Kraus: Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifiques en Islam 2 vols le Caire 1942-43
- E. J. Helmyard: Chemistry to the time of Dalton London Oxford 1925 Makers of Chemistry, (٨٢) Oxford 1964 Ernst Darmastoeften: the Arabic Works of Jabir :engl, by Richard Russel 1678 London 1928.
- د. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة اعلام العرب القاهرة ١٩٦٢).
- (٨٣) أنظر ما يرهوف: تاريخ الصيدلة والنبات عند مسلمي اسبانيا ص ٣٩ - ٤٠.
- (٨٤) أنظر كتاب التاريخ العام تأليف لافيس ورامبو أنظر أيضا: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالاندلس لجعفر الخياط، ص ٣٥.
- (٨٥) ولد الغساني سنة ٩٦٠ / ١٥٥٣ وتم تحقيق مخطوط المكتبة القومية بتونس ضمن شهادة الكفاءة للبحث بكلية الآداب لسنة ١٩٧٧ - ١٩٧٨.
- (٨٦) أنظر الأستاذ د. عبد الكريم شحادة: رسالة دكتوراة: ابن النفيس المكتشف الأول للدورة الدموية الرئوية.
- (٨٧) خ باريس رقم ٢٩٣٩، ٦٦ ظ - ٦٧ و، نقلا عن د. عبد الكريم شحادة.
- (٨٨) كتاب الافادة.. نشر سلامة موسى، ط المجلة الجديدة ومجلة المصري ص ٧٤.
- (٨٩) أنظر د. نشأت الحمارنة: تاريخ أطباء العيون العرب ١٩٨١ ود. أمين أسعد خيرالله: الطب العربي بيروت ١٩٤٦.
- (٩٠) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٢: ترجمة أبي سعيد سنان بن ثابت بن قرة.
- (٩١) ينقل الحكيم أحمد بن ميلاد في كتابه (تاريخ الطب العربي التونسي) ١٩٨٠ عن معالم الايمان وعن المعيار للونشريسي وغيرهما وجود دمن بالقبروان وخارج تونس في عهد الأغالبة وبالقرب من سوسة، وبالقرب من جلولاء (وكان بها ربض على حدة، لسكني أهل العاهات والأمراض لا تؤدي باعته ولا ما يدخل إليه ظلما من مكس أو غيره لكونه مسرحا من ذلك رفقا بمن يسكنه من المجتئين، ويسمى ذلك الربض بالدمنة) ص ١٧٢.
- (٩٢) الرازي: رسائل فلسفية، الطب الروحاني، ط بيروت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ص ١٩.
- (٩٣) د. محمد سويس: أدب العلماء، الرازي تونس ١٩٧٩ ص ٥ - ١٦.
- (٩٤) الرازي: كتاب الطب الروحاني، رسائل فلسفية ص ١٧.
- (٩٥) عيون الأنباء ج ٣ ص ٦٠.
- (٩٦) ياقوت، معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨١.
- (٩٧) معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٢.

الفصل العاشر

الجغرافيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

صلاح الدين عثمان هاشم

أستاذ الجغرافيا

جامعة كولومبيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

يحتل أدب الجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة بين خيرة ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشرية . هذا ولقد أحدث تراث العرب في هذين الفرعين من العلوم رد فعل شديد على المستشرقين الأوروبيين بمجرد تعرفهم عليه ، وأقروا منذ البداية أنه المصدر الوثيق لدراسة العالم الاسلامي في حدود الزمان والمكان وأن أوروبا الوسيطة لم تنتج شيئاً يمكن أن يضارع ما أنتجه العرب في هذين المجالين .

والأدب الجغرافي العربي لم يقتصر على وصف العالم الإسلامي وحده ، بل أمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها المسلمون أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها ، وذلك بالصورة نفسها التي وصفوا بها بلاد الاسلام . وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية المصدر الوحيد أو المصدر الأهم في معرفتنا بقطر ما خلال حقبة معينة من تاريخه .

وبوجه عام سار هذا الأدب في اتجاهين متميزين ، فهو من ناحية يقترب من العلوم الدقيقة وذلك عندما تعرّف العرب على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى اللغة العربية . أما الاتجاه الثاني فكان في مجال الجغرافيا الوصفية التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً قصص الرحلات والأسفار . وهذا الاتجاه الثاني هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميز ويعطيه شكله الخاص به مما يصعب معه ايجاد مثيل له في آداب الأمم الأخرى . وهذا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في حسابنا اتساع رقعة العالم الاسلامي خاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وحاجة الخلافة إلى إدارة الأقطار العديدة التي انضوت تحت لوائها . كذلك فإن مصالح الدولة

التي أصبحت أكبر قوة عالمية لذلك العهد ، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها ، بل كان من الضروري أن تحصل على معلومات عن الأقطار الأجنبية خاصة المتاخمة لحدودها مثل بيزنطة .

ومما عاون أيضاً على معرفة المسلمين بدار الإسلام حج البيت الذي هو فرض على كل مسلم ما استطاع إليه سبيلاً . كذلك أسهمت التجارة في كشف الطرق البرية والبحرية التي ربطت أرض الخلافة أقاصيها بأدانيها ، بل إن التجارة تجاوزت تلك الحدود فجذبت في فلكها مناطق بعيدة لم يكن الإسلام قد وصل إليها .

وتاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي العربي مريحب مختلفة . فقبل القرن الثالث الهجري لم توجد مصنفات جغرافية قائمة بذاتها ، إنما تقابلنا من وقت لآخر معلومات جغرافية متناثرة حفظها لنا الأدب اللغوي فيما بعد أو ترد صداه في الرحلات الخيالية . ولقد كان القرن الثالث الهجري بحق هو عصر الانبثاق ، إذ تم فيه التعرف على آثار بطليموس وأدى هذا بدوره الى ظهور الترجمات من اليونانية التي بدأت بها الجغرافيا العلمية . أما القرن الرابع فهو العصر الذي بلغ فيه الأدب الجغرافي العربي أوجه ، وذلك بظهور المؤلفات الكبرى في ميدان الجغرافيا بما تميزت به من اهتمامها بوصف « المسالك والممالك » وأيضاً بظهور المصورات الجغرافية أو الخارطات لدى المسلمين . وفي القرنين الخامس والسادس ظهرت المعاجم الجغرافية والأوصاف العامة للعالم أجمع .

ولما تعرّف المستشرقون على هذا الأدب هالهم بسعته و ضخامته حتى قال أحدهم وهو تيودور نولدكه : « إن الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقاً في الأدب العربي » . ولقد وضع منذ البداية لهؤلاء المستشرقين مدى اتساع المعرفة الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم أو العالم الأوروبي في العصور الوسيطة . فقد عرف العرب بخلاف العالم الاسلامي أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى شماليها ، وعرفوا النصف الجنوبي من آسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية الى خط عرض ١٠° شمالاً وساحل أفريقيا الشرقي إلى قريب من مدار الجدي . وترك لنا العرب وصفاً مفصلاً لجميع الأقطار من إسبانيا غرباً إلى تركستان ومصب نهر السند شرقاً مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة وللمناطق المزروعة وأماكن وجود المعادن . ولم يجتذب اهتمامهم الجغرافيا الطبيعية والظروف المناخية فحسب بل أيضاً الحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والأديان .

وكما ذكرنا فإن معارف العرب الجغرافية لم تقتصر على بلاد الإسلام بل تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان . ومعرفة هؤلاء الاخيرين بالبلاد

الواقعة الى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة ، كما لم تكن لديهم فكرة ما عن الساحل الشرقي لآسيا الى الشمال من الهند الصينية . وعلى العكس من ذلك عرف العرب الطريق البري الذي يؤدي الى سيبيريا الغربية وعرفوا سواحل آسيا الشرقية إلى كوريا شمالا . ولا يزال موضع جدال معرفتهم باليابان ، ولكن ورد ذكرها في خارطة محمود الكاشغري للقرن الحادي عشر الميلادي التي تم الكشف عنها في بداية القرن العشرين . ومن المحتمل أنه حصل على معلومات بشأنها في آسيا الوسطى التي عرفها جيداً ، أما عن طريق البحر فمن الثابت أن العرب لم يبلغوا اليابان . وفيما يتعلق بمعرفتهم بأفريقيا فان أول مرة يظفر فيها جوف أفريقيا بوصف مفصل كان ذلك في مؤلفاتهم ، وقد ظلت معلوماتهم تمثل القول الفصل عن أفريقيا الى حين ظهور المستكشفين الجغرافيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر . هذا وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أهمية المعلومات التي جمعوها حتى عن أقطار نائية مثل أرخبيل الملايو واسكنديناوه وجنوب شرقي أوروبا .

ومن المتفق عليه أن خير عرض عام لمعرفة العرب بأقطار العالم في العصور الوسيطة المتأخرة هو الذي يقدمه لنا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) المؤرخ والجغرافي أبو الفدا عماد الدين اسمعيل بن الملك الأفضل الأيوبي (٦٧٢ هـ - ٧٣٢ هـ = ١٢٧٣ م - ١٣٣١ م) وذلك في مقدمته لكتابه «تقويم البلدان» . ففيها يبين أنه على الرغم من دور العرب الكبير في وصف العالم المعروف آنذاك ، فان معرفتهم ببعض مناطق كانت ناقصة ، ويحدد ذلك بالالفاظ الآتية : « فان اقليم الصين مع عظمتها وكثرة مدنها لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهومع ذلك غير محقق ، وكذلك اقليم الهند فان الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب وهو غير محقق ، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الأولق (رومانيا حالياً) وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي فانها بلاد كثيرة ، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية ومع ذلك فان أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل النادر ، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب فانها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم ، فانه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر . وغالب كتّاب المسالك والممالك انما حققوا بلاد الاسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها ولكن كما قيل مالم يعلم كله لا يترك كله ، فان العلم بالبعض خير من الجهل بالكل » .

والمستعرب الروسي كراتشكوفسكي يحدد العيب الأساسي للأدب الجغرافي العربي في خضوعه للنظريات الموروثة عن الأوائل ، على الرغم من أن تجارب العرب كثيراً ما أدت الى استكمال النظريات وتعديلها ، بل وحتى الى صرف النظر عنها . فهم

تبعوا اليونان في زعمهم أن المعمور من الأرض هوربعها فقط وذلك في النصف الشمالي منها وهو ما عرف باسم «الربع المعمور» ، كما اعتنقوا الرأي القائل باستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة أو القارسة البرودة . وإذا كان اعتناق اليونان وأوروبا الوسيطة لهذه النظرية الأخيرة له مايسوغه في عدم إلمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء فإن العرب بفضل رحلاتهم البحرية قد عرفوا جيداً تلك الجهات من أفريقيا مثل زنجبار ومدغشقر حيث رأوا رأي العين عدداً من النقاط المأهولة ، وعلى الرغم من هذا فقد استمرت تلك النظرية العقيمة عائشة بين ظهرائهم دون أدنى تعديل .

وثمة فكرة أخرى عاقت تقدم النظرية الجغرافية لديهم ، هو اعتناقهم لرأي اليونان بتقسيم المعمورة إلى سبعة أقاليم ، وهي أحزمة عريضة مرتبة من الجنوب إلى الشمال في موازاة خط الاستواء ومبتدئة منه على وجه التقريب . هذا التقسيم وضعه اليونان على أساس الطول النسبي للنهار والليل أو ميل الشمس على خط الاستواء (باليونانية «كليما» وجمعها «كليماتا») .

وعلى الرغم من هذا فإن المستعرب الروسي الكبير اضطر إلى الاعتراف في نهاية الأمر بأن الأدب الجغرافي العربي يدهش بقيمته العلمية والتنوع الكبير في فنونه وأنماطه . «ففيه تقابلنا الرسالة العلمية في الفلك والرياضيات ، كما تقابلنا الكتب العملية التي وضعت من أجل عمال الدواوين وجمهرة المسافرين . وهو يقدم متعة ذهنية كبرى إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة ، صيغت بالسجع أحياناً . والمصنفات الموضوعية من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة والامتناع والحيوية من جهة أخرى ، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص . ولقد أثار هذا الأدب اهتماماً بالغاً بسبب تنوعه وغنى مادته ، فهو تارة علمي وتارة شعبي ، وهو طوراً واقعي وأسطوري على السواء ، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة لذا فهو يقدم لنا مادة دسمة متعددة الجوانب لا يوجد مثيل لها في أدب أي شعب معاصر للعرب . وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أن مادة الأدب الجغرافي العربي أبعد من أن تكون قد استوفت حقها من الدراسة والاستقصاء حتى في أيامنا هذه . بل الواقع أنها أخذت الآن فقط تدخل بعض الشيء في نطاق البحث العلمي المعاصر بصورة أوسع» . وسنبصر صدق هذا القول فيما سيلي من بحثنا هذا .

* * *

معرفة العلم الأوروبي بالجغرافيا العربية على أطوار مختلفة وبمستويات سرعة متفاوتة ، كما خضعت لتغيرات وفقاً للمستوى العام للعلم ولحالة الاستعراب ، ولما بدأ المستعربون في أوروبا يوجهون اهتمامهم إلى الجغرافيا عند العرب كان مفهوم الجغرافيا لديهم آنذاك يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومه الآن . وإذا صحَّ

القول إن جميع العلوم قد غرت من مناهجها وأهدأفها في مائة العام الأخيرة فإن هذا يصدق على الجغرافيا بصورة خاصة .

ولم يشتهر المستشرقون كجغرافيين ، على الأقل في الفترة الأولى من بداية الاستعراب . وهذا أمر طبيعي لأن علم الجغرافيا الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر بفضل مجهودات العالمين الألمانين الكسندرهمبولت (١٧٦٩ - ١٨٥٩) وكارل ريتير (١٧٧٩ - ١٨٥٩) . ومن الملاحظ أن ريتير في وصفه المفصل لأفريقيا وآسيا قد اعتمد كثيراً على الترجمات التي عملها المستشرقون للمصادر الجغرافية العربية .

ولقد اقتصرت مجهودات المستشرقين آنذاك على نشر المتون وترجمتها والتعليق عليها . وكان اهتمامهم في أول الأمر موجهاً الى كتب الهيئة (الفلك) والزيجات . وقد تعرفت أوروبا على الجغرافيا الفلكية عند العرب قبل زمن طويل من نشأة الاستعراب . ولما بدأ العلم الأوروبي اتصاله المباشر بالأصول العربية أخذ الاهتمام بالجغرافيا الوصفية يعادل الاهتمام بالجغرافيا الفلكية . ففي عام ١٥٩٢ طبع بايطاليا أول متن في الجغرافيا الوصفية وهو موجز كتاب الشريف الإدريسي ، وفي القرن السابع عشر نشر المستشرق الهولندي ياكوب غوليس (١٥٩٦ - ١٦٦٧) الجداول الفلكية للفرغاني ، وبهذا وضع أول لبنة في أساس دراسة الأدب الجغرافي العربي اعتماداً على مصادره الأصلية . وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر بحثان ممتازان لايزالان إلى اليوم محتفظين بقيمتيهما ، أحدهما ترجمة وصف مصر لعبد اللطيف البغدادي التي قام بها المستشرق الفرنسي الكبير سلفستر دي ساسي (١٨١٠) ، والآخر ترجمة المستشرق الروسي (الألماني الأصل) كريستيان فرين لرسالة ابن فضلان (١٨٢٣) وقد عُدَّ البحثان حجر زاوية في بداية الدراسة العلمية للأدب الجغرافي العربي .

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتدت الحاجة الى مصنف عام يجمع شتات ما عرف إلى تلك اللحظة ، لذا فقد نال أهمية غير عادية كتاب المستشرق الفرنسي رينو (١٨٤٨) الذي أراد به في الأصل وضع مقدمة من أجل طبعة علمية متكاملة لمصنف أبي الفدا «تقويم البلدان» . غير أن البحث مالبث أن استفاض وتجاوز حدود موضوعه متخذاً صورة عرض عام مستقل لتطور علم الجغرافيا وآدابها لدى المسلمين . ويمثل الكتاب سفيراً في أكثر من أربع مائة وخمسين صفحة تنعكس خلالها معرفة المؤلف الجيدة بالجغرافيا الوصفية والفلكية عند العرب . وكان خطوة كبرى في دراسة الموضوع ولم يأخذ مكانه مصنف آخر الى ظهور كتاب كراتشكوفسكي الضخم في منتصف القرن العشرين .

وفي تحليلنا لإسهام المستشرقين في مجال الجغرافيا العربية ، سنركز اهتمامنا على شخصيات أربع أوشكت أن تستغرق جوانب الموضوع ، اثنان منهم عاشا في القرن التاسع عشر وركزا اهتمامهما في نشر النصوص الجغرافية ، وهما الألماني فرديناند

فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه . أما الآخران فهما المستعرب الروسي الكبير اغناطيوس كراتشكوفسكي والمتعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل اللذان ركزا مجهودهما في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي وقدّما لنا في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية سفيرين ضخمين في هذا الصدد لا يستغني عنهما من يود الخوض في أي مسألة تتعلق بالجغرافيا عند العرب .

* * *

(أ) فرديناند فستنفلد (١٨٠٨ - ١٨٩٩)

كان عدد المخطوطات العربية التي جلبت الى أوروبا من الشرق قد نما بصورة ملحوظة في القرن التاسع عشر ، مما حفز العلماء الى فهرستها ثم نشرها بالتالي . وممن كانت له يد طولى في هذا الميدان المستعرب الألماني فرديناند فستنفلد الذي درس اللغات السامية بجامعة جوتينجن وبرلين . وقد تركّز نشاط فستنفلد بصورة خاصة في نشر الأصول العربية لعدد من المصنفات الهامة في ميداني التاريخ والجغرافيا ، وكان أول من زوّد نشراته بالفهارس المفصلة مما سهل على الباحثين الخوض فيها دون عناء كبير ، كذلك بذل جهده في تحقيق أسماء الأعلام والأماكن وإرجاع النقول والاستشهادات الى مصادرها الأصلية .

وفي مجال التاريخ ندين له بنشر سيرة ابن اسحاق (ابن هشام) في جزئين في عامي ١٨٥٨ و ١٨٦٠ ، كما ندين له أيضاً بنشر مجموعة تواريخ مكة ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وبعض مصنفات المقرئزي . أما في مجال الجغرافيا فندين له بأعمال عظمية يأتي في مقدمتها نشره «لمعجم البلدان» لياقوت الحموي (٥٧٥ هـ - ٦٢٦ هـ = ١١٧٩ - ١٢٢٩) . ويرى البعض أن نشر فستنفلد لمعجم ياقوت في ستة أجزاء في الفترة من ١٨٦٦ الى ١٨٧٣ كان أكبر عمل يضطلع به مستشرق بمفرده وأنه قدم بهذا خدمة للعلم لا تقدر بثمن .

ذلك أن ياقوت الذي أتمّ تسويد معجمه عام ٦٢١ هـ (١٢٢٤) انما كان يهدف الى جمع المادة الجغرافية التي تراكت منذ بداية التصنيف الجغرافي لدى العرب إلى منتصف القرن السادس الهجري ليوفر على القارئ البحث عن مظاهرها . ولقد كان ياقوت محقّقاً في هذا ، فقد حدث فعلاً أن هلك قسم كبير من المادة التي وجدت تحت تصرفه وذلك في خضم الكارثة الكبرى التي اجتاحت العالم الاسلامي بعد أعوام قليلة من تأليفه للمعجم ، ألا وهي كارثة الغزو المغولي للعالم الاسلامي .

ويتفق الباحثون على أن «معجم البلدان» هو أضخم عمل جغرافي يقوم به مؤلف إسلامي على الإطلاق . ولإعطاء فكرة عن حجمه يكفي أن نذكر أن المتن المطبوع يضم ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعاً وتسعين صفحة ، تمثل جماع المعرفة الجغرافية لدى المسلمين على ممر القرون الستة الأولى للهجرة .

وعلى الرغم من أن فستنفلد قد طوّق عنق الاستعراب العالمي بهذا المجهود الرائع ، إلا أن طبيعته هذه وإن وقفت على مستوى عال بالنسبة لحاجة عصرها ليس من شأنها أن تستوفي جميع المطالب الحالية فيما يتعلق بتحقيق النصوص ونشرها . غير أن فستنفلد والحق يقال قد بذل كل ما أمكنه من جهد في سبيل تحقيق أسماء الشخصيات التاريخية الواردة بالمعجم ، كما حقق ما يقرب من ثلاثة آلاف من الشواهد الشعرية من المصادر الأخرى والتي يبلغ عددها في المعجم بين صغيرها وكبيرها خمسة آلاف . ليس ذلك فحسب بل أفرد الجزء السادس بحاله للفهارس فقدم بذلك خدمة أخرى جلية للعلم بأن سهّل للباحثين الذين أتوا بعده الخوض في ذلك الخضم المترامي الأطراف الذي يمثله «معجم البلدان» لياقوت .

هذا وقد اضطلع السيد محمد أمين الخانجي صاحب دار النشر المعروفة بالقاهرة بنشر طبعة أخرى للمعجم في ثمانية أجزاء ظهرت في عام ١٣٢٣ هـ - ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦) . وراجع متنها العلامة الشهير أحمد أمين الشنقيطي المتوفى عام ١٣٣١ هـ (١٩١٣) . غير أن هذه الطبعة لم تأت بجديد ولا يمكن اعتبارها سوى طبعة ثانية لطبعة فستنفلد ، وإن كان يقابلنا فيها أحياناً قراءات أفضل . أما الطبعة البيروتية الأخيرة فهي خلو من أية قيمة علمية .

وأما العمل الثاني من حيث الأهمية في ميدان الجغرافيا العربية الذي اضطلع به فستنفلد فهو نشره للمعجم الجغرافي لأبي عبيد الله البكري (المتوفى عام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤) «أكبر جغرافي أخرجته الأندلس قاطبة» كما قال دوزي ، والذي يحمل عنوان «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع» . وعلى الرغم من هذا العنوان الذي أعطاه إياه المؤلف فإن المعجم تنصب معظم مادته إن لم يكن كلها على الجزيرة العربية بوجه خاص ، لأن المؤلف أولى اهتمامه لأسماء المواضع الواردة في القرآن والحديث والشعر الجاهلي ومغازي الرسول ، ولهذا السبب قدم لمعجمه بمقدمة طويلة تعالج الكلام على حدود الجزيرة العربية ومناطقها ونواحيها مثل الحجاز وتهامة واليمن . وفي القسم الثاني من المقدمة يعالج الكلام على القبائل المستوطنة في الجزيرة وعن ترحالها .

هذا وقد اجتذب اهتمام فستنفلد ما أغدقه العلامة دوزي من ثناء على المعجم فتعمق في دراسته ، وأدهشته مقدمته فنقلها كلها إلى الألمانية ودبج على أساسها بحثاً

هاماً عن قبائل الجزيرة العربية ظهر عام ١٨٦٩ . ثم اتجهت عنايته إلى نشر المعجم فشرع في مقابلة المخطوطات المختلفة وهي مخطوطات مكتبات ليدن وكمبريدج ولندن وميلان ، واستخلص من هذه النسخ الأربع صورة كتبها بيده ونشرها في طبعة حجرية في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط بلغ مجموع صفحاتها مع المقدمة والفهرس أكثر من تسعمائة صفحة ، صدر المجلد الأول منها عام ١٨٧٦ وتلاه الثاني عام ١٨٧٧ . ولقد بذل فستنفلد قصارى جهده في الضبط والتحري والاستقصاء عن الأصول . وأضاف إلى الكتاب فهرساً شاملاً للمواضع التي وردت قصداً في أماكنها وعرضاً في غير أماكنها فشمّل سبعة وخمسين صفحة كما قدّم له بمقدمة في اثنتي عشرة صفحة .

غير أن النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد لم تكن أفضل النسخ ، لذا وقع في مطبوعه الكثير من التصحيف والتحريف ، بل الزيادة والنقص . ولعله تعجّل في نشره حتى يستفيد منه أهل البحث لحين العثور على مخطوطات أفضل تسوّغ ظهور نشره مطبعية ، كذلك مما يعيبه أنه أبقى المعجم على ترتيبه الذي وضعه عليه المؤلف ، وهو أمر غير مألوف لدى المشاركة لاختلاف ترتيب الحروف الهجائية في المغرب عنها في المشرق .

وفي خلال الحرب العالمية الثانية اهتم العلامة المصري مصطفى السقا بالمعجم فتتبع مخطوطاته بمصر حتى عثر على ثلاث نسخ ، اثنتين بدار الكتب المصرية والثالثة بمكتبة الأزهر . وقد انتضح له بعد دراستها أنها أقدم زمنياً وأحسن ضبطاً وأتم تفصيلاً من النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد ، فشمر عن ساعد الجد وقام بتحقيق الكتاب وترتيبه حتى أخرج في مجلدين في طبعة قشبية عام ١٩٤٥ - ١٩٥١ .

ومن المعلوم أن فستنفلد قد أخرج قبل نشره للمعجمين - وذلك في عام ١٨٤٦ - طبعة لمصنف آخر لياقوت بعنوان « المشترك وضعاً والمفترق صقاً » أي انه بمثابة معجم للمواضع التي تشترك في الاسم ، ويتضح من ألفاظ المؤلف في المقدمة أنه استخرجه من المعجم الكبير ليكون أسهل عند المراجعة . ومادته مقتضبة إلى أقصى حد ، كما أسقطت منه جميع تلك الاستطرادات التي تضيف أحياناً على مصادرها أهمية خاصة . ونظراً لأنه تم تأليفه عقب المعجم الكبير فقد أضحى في حيّز الإمكان إضافة تفاصيل صغيرة إليه غير موجودة بالمعجم ، الأمر الذي يجعل من المفيد الرجوع إليه في أمثال تلك الحالات . أما من ناحية الكم فمادته هو أيضاً واسعة جداً إذ يورد فيه ذكر ألف وواحد وتسعين اسماً تعالج الكلام على أربعة آلاف ومائتين وواحد وستين موضعاً جغرافياً .

كذلك نشط فستنفلد قبل إخراجه للمعجم في نشر المصنفين المشهورين لتركيا القزويني (٦٠٠هـ - ٦٨٢هـ = ١٢٠٣ - ١٢٨٣م) وهما « آثار البلاد » وذلك في عام ١٨٤٨ ، و« عجائب المخلوقات » وذلك في عام ١٨٤٩ . ولقد تمتع كتابا تركيا القزويني

برواج كبير في العالم الاسلامي وكانا أكثر الكتب قرباً إلى قلوب الجماهير ، ذلك أن معرفة جمهرة القراء بالآثار الأدبية لم ترتبط دائماً بأسماء كبار العلماء بل كانت في أغلب الأحيان من نصيب تلك المصنفات المحببة إلى نفوسهم والتي تتجاوب مع رغباتهم ، مما يشابه إلى حد كبير الروايات والقصص على أيامنا هذه .

ولعل السبب في رواج مصنفات زكريا القزويني هو أنه كان أكبر كوزموغرافي ومبسط للعلوم من بين مؤلفي المسلمين . والكوزموغرافيا هي ذلك الفرع من الجغرافيا الذي يهتم بالظواهر الطبيعية والغرائب فهي بهذا تقرب كثيراً من نمط العجائب . وقد عالج الكتابة فيه قبل القزويني أحمد طوسي وبعده الدمشقي وابن الوردی ، غير أن القزويني امتاز عليهم في أنه استطاع أن يصوغ مادته بالكثير من المهارة بحيث لا تنتفّر القارئ العام . وقد كان القزويني في الواقع يتمتع بمقدرة فائقة في تبسيط أكثر الظواهر تعقيداً وذلك بطريقة جذابة واضحة ، كما أن أسلوبه بوجه عام جمع بين البساطة والتنوع .

وشهرة القزويني كما ذكرنا تقوم على هذين المصنفين اللذين قد يخلط الناس بينهما في مصنف واحد ، وإن وجب الاعتراف بأنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً . غير أن قرائن الأحوال تشير إلى أن طبعة فستنفلد «لعجائب المخلوقات» تستند على مخطوطة معدلة ليست من عمل القزويني ، بل ترجع إلى القرن الثامن عشر ، وقد زاد فستنفلد من تعقيد المسألة بإسقاطه لقطع منها واستعانته بمسودات أخرى للكتاب ملء الفجوات ، وبهذا يوجد بين أيدينا في الواقع متن يقوم على أساس تحكّمي ولا يعكس صورة مسودة الكتاب الأصلية . من هذا يتضح أن فستنفلد لم يتفهم منهج طبع النصوص ، وقد نجد له العذر في هذا لأن ذلك المنهج لم يجد طريقه إلى عالم الاستشراق إلا بعد أعوام عديدة من ذلك عندما دقّقه وهذّبه المستعرب الهولندي الكبير دي خويه . لكل هذا فإن الحاجة لاتزال ماسة إلى إخراج طبعة علمية لكتاب القزويني هذا .

أما مصنف القزويني الآخر والذي يطلق عليه تجاوزاً اسم «جغرافيا» فهو معروف في روايتين تحمل احدهما عنوان «عجائب البلدان» وترجع إلى عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣) ، بينما تحمل الأخرى عنوان «آثار البلاد وأخبار العباد» ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختلافاً كبيراً وتضم زيادات هامة . وتعتمد طبعة فستنفلد على الرواية الثانية .

وعلى الرغم مما يدين به العلم لفستنفلد في نشر آثار القزويني فمما لاشك فيه أن الباحثين لا يزالون في حاجة إلى نصوص جيدة منها تفوق طبعات فستنفلد التي لم تعد وافية بمطالب البحث العلمي الحديث . وقبل أن نختم حديثنا عن فستنفلد ينبغي أن

نذكر أنه لم يكتف بالنشر والتحقيق فحسب وإن وجب الاعتراف بأن هذا ميدانه الرئيسي ، بل حاول أيضاً تدوين بحوث تاريخية وجغرافية ، ومن بين هذه الأخيرة بحثه عن «اليمامة والبحرين» (١٨٧٤) . وقبل ذلك في عام ١٨٤٢ حاول وضع موجز ببلوغرافي للأدب الجغرافي العربي ، معتمداً في هذا اعتماداً كلياً على كتاب «كشف الظنون» لحاجي خليفة . فأورد أسماء مائة وستة وعشرين مؤلفاً ، وهو عدد لا يمكن اعتباره في الآونة الحاضرة وإفياً بالغرض . وقد فقد هذا البحث قيمته العلمية قبل وقت طويل من كتابه الآخر عن المؤرخين العرب الذي قرغ من تأليفه في أواخر سنى حياته العلمية (١٨٨٢) .

* * *

(ب) ميشيل دي خويه (١٨٣٦ - ١٩٠٩)

كان الألماني فرديناند فستنفلد هو أول من اهتم بنشر طبعات جيدة **إن** للمصنفات العربية في ميداني التاريخ والجغرافيا فإن الهولندي ميشيل دي خويه قد بلغ القمة بهذا الفن ، ولا تزال طبعاته تمثل الأوج في مجال نشر النصوص العربية وطبعها .

ولد يان ميشيل دي خويه ثالث ثمانية أطفال لقس هولندي فقير ، اهتم بتعليم أطفاله وأشرب قلوبهم حب العمل والتعاون . وقد أجاد يان لغته القومية واللغة الفرنسية منذ نعومة أظفاره ، وفي صباه شرع في دراسة اللاتينية وقرأها بالانجليزية والألمانية . وكان من المزمع أن يدرس يان الصيدلة لذا بدأ يعمل منذ صباه لدى صيدلي بمدينة نهم ، الأمر الذي لم يحل بينه وبين متابعة دراسته - التي انضم إليها في عام ١٨٥١ - اللغة اليونانية أيضاً . غير أن هذا الجهد المضني أضرب صحته ، خاصة وأنه كان ضعيف البنية بطبيعته ، لذا فقد تحول إلى دراسة اللاهوت حتى يضمن لنفسه مستقبلاً في الخدمة الدينية . والتحق دي خويه بجامعة ليدن في عام ١٨٥٤ وهو العام نفسه الذي مات فيه أبوه ، فانتقلت الأسرة بحالها إلى تلك المدينة . ولم يلبث الشاب أن اكتشف في نفسه عزوفاً عن اللاهوت وأنه ليس لديه ميل لأن يصبح قساً ، فاختار التخصص في اللغات السامية حيث سحرته اللغة العربية دون غيرها .

وبعد عامين في الجامعة اتصل بالمستعرب الهولندي الكبير رينهارت دوزي ليتعمق في دراسة العربية التي استمر فيها عامين آخرين . وكان دوزي آنذاك في قمة مجده العلمي ، فقد حصل على سمعة علمية بدراساته عن مسلمي اسبانيا . وعندما تتلمذ عليه دي خويه كان يعمل في نشر نصوص عربية ويدون مصنفه الكبير «تاريخ مسلمي اسبانيا» ، لذا فقد طالع مع تلامذته النصوص التي خدمت كمصادر لذلك المصنف التاريخي المشهور .

ومن الأحداث ذات الأهمية في حياة دي خويه كانت زيارة المستشرق الألماني الشهير تيودور نولدكه لمدينة ليدن حيث أمضى شتاء ١٨٥٧ - ١٨٥٨ في دراسة مجموعة مخطوطات وارنر بتلك المدينة . ولم يكن نولدكه يكبردي خويه إلا بأشهر معدودة ، ولكنه استطاع منذ ذلك الوقت أن يضع الأسس لسمعة عريضة في ميدان الدراسات السامية . وقد توطدت العلاقات بين الإثنين وظلا يتكاتبان من عام ١٨٥٨ إلى موت دي خويه .

هذا ولقد اقتنع دي خويه منذ البداية بالدراسات العربية - ممثلة في اللغة العربية وما لقيته من تطور ونمو ، وفي التاريخ والأدب العربي اللذين لا يضارعهما تاريخ وأدب شعب آخر في ثرائهما وتنوع أنماطهما ، مما جعل الدراسات العربية حجر الزاوية في صرح الدراسات السامية - وكان اقتناعه هذا في مصلحة العلم ، فبدلاً من أن يوزع مجهوده في دراسة اللغات السامية بدرجة واحدة ركز اهتمامه الأساسي على العربية وآدابها ، وكان لهذا نتائج رائعة في تاريخ الاستعراب الأوروبي .

ويجب ألا يغيب عن الذهن أن الاستعراب الأوروبي لم يكن قد تقدّم كثيراً آنذاك ، لأن المتون لم تكن قد طبعت في الشرق بأعداد كافية لتصبح في متناول أيدي المتعلمين والدارسين . أضف إلى هذا أن مانشر منها في طبعات علمية على أيدي المستشرقين كان نزرًا للغاية ، وليسبب ما لم تكن من المتون الجيدة ذات السمعة الأدبية العريضة . لهذا فإن أي مستعرب كان ينوي القيام بعمل جدي اضطر إلى الإقامة حيث توجد مجموعات المخطوطات الكبيرة . كل هذا يوضح لماذا كان عدد المستعربين بأوروبا ضئيلاً في ذلك العهد .

ومن حسن حظ دي خويه أن استأذه في العربية وهو يينبول قد سهل له مهمة الاطلاع على مجموعة مخطوطات وارنر الغنية التي حوت المراجع الضرورية لاستمراره في البحث ، ذلك أن يينبول - الذي كان يتولى هو والمستشرق دي يونغ مهمة إدارة المخطوطات الشرقية - استطاع أن يحصل لدى خويه على وظيفة مساعد هنالك . ويجب الاعتراف لدى خويه بالشجاعة وقوة العزم أن ظل يتابع دراساته العربية في ظروف مالية عسيرة ومستقبل لا يبشر بالكثير .

ومن الغريب أنه عرضت له فرص عديدة ليشغل وظائف لائس بها كان من شأنها أن تسوق إلى تحسين وضعه المالي ، غير أنه لم يعباً لها وظل سائراً في الطريق الذي انتهجه لنفسه . وكانت خسارة كبرى بالنسبة للدراسات العربية لو تحول عن ذلك الطريق . إزاء هذا لم يبق له إلا أن ينتظر خلو أحد كراسي الاستشراق بجامعة من جامعات هولندا ، فلما سنحت الفرصة عام ١٨٦٦ ليشغل ضعاً مثل هذا بجامعة أوترخت اجتمع بعض أهالي ليدن واقنعوا المسؤولين بتعيينه استاذاً مساعداً بجامعة

بمرتّب معقول حتى لا يفقدوا مستعربهم النابه . وعلى الرغم من أن المرتب لم يكن كبيراً ، إلا أنه مكنه منذ تلك اللحظة أن ينصرف نهائياً إلى ميدان الدراسات العربية بحيث لم يفكر في هجرها بالتالي . وفي عام ١٨٦٩ عندما تم تعيينه استاذاً بالجامعة كتب الى نولده يقول إنه بلغ أقصى مراده .

هذا القلق فيما يتعلق بمستقبله والذي لازمه لأعوام عديدة من حياته لم يمنعه البتة من مداومة نشاطه العلمي بجد لم يعرف الكلل إلى آخر أيام حياته . ولم يكن النحو واللغة هما اللذان اجتذبا به الأدب والتاريخ والجغرافيا . ولما كان الاهتمام آنذاك منصباً في معظم الوقت في البحث عن المصادر الموجودة بمجموعات المخطوطات فقد كان من الطبيعي أن يتركز النشاط في تحقيق النصوص وإعدادها للطبع ، حتى يجد الباحثون المادة اللازمة لدراساتهم . وقد عمل دوزي من قبل في نشر عدد من المتون المزودة بالتعليقات والحواشي ، ولكنه فضل أن يقوم آخرون بهذا العمل الذي لم يكن بالنسبة له سوى أداة لتسهيل الدراسة والبحث .

وعلى النقيض من ذلك كان دي خويه الذي وجهته سجيته الى تحقيق النصوص ونشرها ، ووجد تذوقاً عميقاً لهذا الضرب من العمل فجوده وكانت أعماله التالية أكثر دقة واكتمالاً من أعماله الأولى . وقد ظل يكرس وقته ونشاطه في هذا المضمار حتى بلغ درجة رفيعة جعلته أكبر محقق للنصوص في زمانه بل ولا يزال يعدّ إلى هذه اللحظة الاستاذ الأول لهذا الفن والقدوة التي يقتدي بها محققو النصوص في أيامنا هذه . وليس أفضل في هذا الصدد من أن نسوق الفاظ المستعرب البريطاني شارلس ليال : «وقد أصبح وسيظل في هذا الميدان استاذ جميع المستشرقين في زمانه . ولذلك سببان ، الأول والأهم هو إيمانه بضرورة اثبات وتوفير خير النسخ الممكنة للمصادر الأصلية واتخاذها أساساً لكل دراسة دقيقة . ذلك أن سجل الكشف عن التاريخ والأدب الشرقي يحفل بالأخطاء غير المصححة والاستنتاجات الزائفة والتعميمات العاجلة التي لم تنضج . وفي هذا الصدد ينبغي ألا نغالي في لوم من ارتكبوا هذه الأخطاء ، لأنه لم يتوفر لهم من النصوص سوى القليل المعيب . على أن دي خويه قد أحس بأن التخطيط لأي صرح في هذا السبيل وإقامته يجب أن يسبقه توفير مادة أفضل مما كان ميسوراً ، ومن ثم كرس لذلك نشاطه في أدوار حياته كلها .

وأول متن عمل دي خويه على نشره كان قد اختاره له استاذاه بينبول ودوزي اللذان نصحا بأن يجعل موضوع أطروحته متن الجغرافيا الشهير ابن حوقل غير أن ذلك الأثر الهام الذي كان يحتاج نشره في تلك الآونة إلى جهد طويل الأمد لم يكن من شأنه أن يصلح موضوعاً لأطروحة جامعية ، ولهذا السبب فقد اختار دي خويه جغرافياً آخر هو

اليعقوبي الذي يمثل واحداً من المصادر الأساسية لابن حوقل . وحتى في هذا الصدد اقتصر دي خويه في نشره «كتاب البلدان» لليعقوبي على القسم الذي يعالج الكلام عن المغرب ، فقام بتحضير متن ذلك القسم وترجمته والتعليق عليه كما قدم له بمقدمة ، كل ذلك باللغة اللاتينية . وفي مقدمته حدد مكانة اليعقوبي بين الجغرافيين العرب بقدر ماسمحت حال البحث العلمي آنذاك .

بهذا بدأ اهتمام دي خويه بفرع معين من الأدب العربي هو أدب الجغرافيا خاصة بجغرافي القرنين الثالث والرابع للهجرة الذين قدموا لنا أفضل وصف للعالم الاسلامي مستقيين مادتهم من رحلاتهم وزياراتهم لأقطاره المختلفة ومما سمعوه من غيرهم . وقد عالجوا في كتبهم الكلام على جميع المسائل المتعلقة بالسكان والمواصلات والحياة العامة في صورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وفي خلال تحضيره لأطروحاته لم يتوقف دي خويه عن تحضير طبعات لمصنفات أخرى ، ولكن قبل ظهورها قام برحلة إلى إنجلترا كانت جمة الفائدة بالنسبة له . فأمضى ثلاثة أشهر بأكسفورد وثلاثة أسابيع بلندن (يونيو-سبتمبر ١٨٦٢) ليقارن بين المخطوطات وينسخ بعضها أو أقساماً منها . وكانت في معظمها تمثل آثاراً تاريخية وجغرافية ، ولكنه نسخ أيضاً بأكسفورد المعجم المعروف «أساس البلاغة» للزمخشري بهدف نشره مع دوزي ، وإن كان هذا لم يتحقق بالتالي لأن ذلك المعجم طبع بالمشرق .

وبعد عودته من إنجلترا اتجه بحماس أكثر في تحضير متون مختلفة بغية نشرها في المستقبل ، وكان في معظم الأحوال يشغل في تحضير أكثر من متن مركزاً اهتمامه في المتن الذي توجد لديه المصادر لتحقيقه ، فإذا ما قابل صعوبة من العسير اجتيازها تركه لبرهة من الزمن منتقلاً إلى متن آخر .

وكان أول أثر جغرافي يحققه دي خويه بعد فراغه من أطروحاته هو قسم من مصنف الادريسي ، وكان دوزي يفكر في اقناع بعض المستشرقين للمشاركة في إخراج طبعة لذلك الأثر الكبير تحت إشرافه ، ذلك أنه لم ير النور منه إلى تلك اللحظة سوى القسم من صقلية الذي نشره المستشرق الايطالي اماري . ولم يكن الكتاب معروفاً إلا في ترجمة فرنسية لجوبير لم تكن تبعث على الرضا . وقد كلف دي خويه أثناء زيارته لإنجلترا بجمع المادة الموجودة بمكتباتها في سبيل تحضير هذه الطبعة .

غير أن معاوني دوزي انسحبوا من المشروع بحيث اقتصر العمل على دوزي ودي خويه اللذين نشرنا القسم الموكل إليهما مصحوباً بترجمة فرنسية وتعليقات وشرح للألفاظ العويصة وهو القسم الذي خرج تحت عنوان «صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس» مأخوذة من كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف

الإدريسي (١٨٦٦) . ولم يقدر لمصنف الإدريسي أن يرى النور بأجمعه إلا بعد أكثر من قرن من ذلك حين تحقق الحلم الذي دأب مخيلة دوزي ومعاونه دي خويه .

بعد هذا اضطلع دي خويه على مدى خمسة وعشرين عاماً (١٨٧٠ - ١٨٩٤) بنشر الأجزاء الثمانية لما يسمى «بمكتبة الجغرافيين العرب» ، وكان يفكر في إضافة جزء تاسع يضم الأثر الجغرافي لابن سعيد ولكنه لم يوفق في هذا . وكما هو معلوم فإن «مكتبة الجغرافيين العرب» تضم آثار أشهر الجغرافيين الذين صنفوا بالعربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، اللذين - كما ذكرنا - يعدان بحق ألمع فترة في تاريخ الجغرافيا عند العرب . ولقد بلغ دي خويه حد الكمال في تطبيقه لهذه المنهج تحقيق النصوص في هذه الطبقات ، وقدم لكل جزء - كما هي عادته - بمقدمة يحدد فيها مكانة كل مصنف .

وتتكون هذه المجموعة من المصنفات الآتية :

- ١ - الجزء الأول : المسالك والممالك للأصطخري - ١٨٧٠ .
- ٢ - الجزء الثاني : المسالك والممالك (أو صورة الأرض) لابن حوقل - ١٨٧٨ .
- ٣ - الجزء الثالث : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي - ١٨٧٧ .
- ٤ - الجزء الرابع : الفهارس ، تفسير المصطلحات ، الإضافات والتعليقات للأجزاء الثلاثة الأولى - ١٨٧٩ .
- ٥ - الجزء الخامس : كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني - ١٨٨٥ .
- ٦ - الجزء السادس : المسالك والممالك لابن خرداذبه ، وكتاب الخراج لقدامة - ١٨٨٩ .
- ٧ - الجزء السابع : الأعلاق النفيسة لابن رسته ، وكتاب البلدان لليعقوبي - ١٨٩٢ .
- الجزء الثامن : التنبيه والإشراف للمسعودي - ١٨٩٤ .

هذه هي أجزاء هذه المجموعة الثمينة التي طوَّق بها دي خويه عنق الاستشراق ، ولنستدرك أنه تم بالتالي كشف مخطوطات أجود وأقدم دفعت إلى إعادة طبع بعض أجزائها . مثال ذلك أن دي خويه نفسه قد أخرج طبعة ثانية أفضل لمصنف المقدسي عام ١٩٠٦ . كما أن المستشرق الهولندي كرامرس أخرج طبعة ثانية أكمل لمصنف ابن حوقل عام ١٩٣٨ - ١٩٣٩ .

وبخلاف هذا أخرج لنا دي خويه في عام ١٩٠٧ طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي التي كان نشرها من قبل المستعرب البريطاني وإليم رايت . ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأن دي خويه قد دبَّج عدداً من المقالات حول مسائل تمس الجغرافيا في الاسلام ، مثل بحثه عن يأجوج ومأجوج والسد ، وأهل الكهف وأسفار السندباد ، والمجرى القديم لنهر جيحون .

وإذ نحن بسبيل الحديث عن دي خويه بوصفه ناشراً للنصوص الجغرافية يجب ألا ننسى ما أسداه من خدمات في نشر المصنفات التاريخية والتي تعدّ في الوقت نفسه ذات أهمية كبيرة بالنسبة للجغرافيا أيضاً . ففي الفترة من (١٨٦٢ - ١٨٦٦) قدّم لنا دي خويه طبعة علمية جيدة لكتاب «فتوح البلدان» للبلاذري الذي يعدّ من المصادر الأساسية في تاريخ القرون الأولى للإسلام ، وهو يعترف في مقدمته للكتاب أن عدم تمكنه في النحو العربي لم يكن من مصلحته ، وقد دفعه هذا من جديد إلى التعمق في النحومما كان له نتائج طيبة بالنسبة لأعماله التالية في ضبط النصوص وتحقيقها . ومما يشهد له بالتعمق إشرافه على تحضير طبعة جديدة لأفضل أجرومية للغة العربية بأوروبا آنذاك وهي المصنف المشهور لصديقه وليم رايت الذي مات عام (١٨٨٩) .

ولم يوجد كتاب عربي آنذاك كان العلماء من العرب والمستعربين يؤدّون رؤيته في طبعة علمية مثل تاريخ الطبري الذي وصل به مؤلفه إلى عام (٣٠٢) هـ ، (٩١٥ م) . وكان المستشرق الألماني كوسجارتن قد نشر ثلاث قطع منه ، غير أن دي خويه كاتب نولندكه منذ عام (١٨٥٨) بصدد تحضير طبعة كاملة تحت إشراف دوزي تعتمد على المخطوطات المعروفة آنذاك ، ولكن الفكرة لم تذهب بعيداً . وفي عام (١٨٦٢) اكتشف دي خويه باكسفورد جزئين من الطبري لم يكن لأحد علم بهما ، وأفاد بهذا الدوائر العلمية . لذا فقد ظلت الفكرة مستيقظة وحفزت عدداً من العلماء على مداومة البحث عن مخطوطات الكتاب بمختلف مكتبات الشرق والغرب ، وكان ماتم العثور عليه منها قد أثار الأمل منذ عام (١٨٧١) في إمكانية جمع مسودة كاملة للكتاب . وابتداءً من عام (١٨٧٢) بُذل مجهود جديد في إجراء الاتصالات بالمكتبات في الشرق والغرب التي تحوي فقرات من تاريخ الطبري لنسخها ومقارنتها ، كما تم حصر العلماء والمتخصصين الذين سيوكل إليهم أمر النشر . وكان قطب الرحى في هذا هو دي خويه ، وبمهارته في التنظيم وصبره تمكن من أن يخرج الفكرة من عالم القول إلى عالم الفعل ودفع بالقسم الأول من تاريخ الطبري إلى المطبعة عام (١٨٧٩) ونجح بالوصول بذلك السفر الضخم إلى بر السلامة في عام (١٩٠١) ، مجتازاً جميع العوائق التي اعترضت طريقه . وهو يفصل قصة هذا في المقدمة الطويلة لهذه الطبعة مبيناً دور كل واحد من العلماء ومسدياً الشكر لجميع من ساهموا في إخراجها .

غير أنه من المتفق عليه أن المهمة ماكانت لتنجح لولا دي خويه ، الذي فوق ذلك قد اضطلع شخصياً بتحضير القسم الأكبر من المتن كما راجع وحسّن بطرق عديدة مجهود العلماء الآخرين ، وأخذ على عاتقه مهمة تدوين المقدمة ومعجم الألفاظ الصعبة وإلى حد كبير الفهارس أيضاً ، كذلك نشر دي خويه بمفرده وبعبانيته المعتادة تكملة تاريخ الطبري لعريب القرطبي . وقد قال المستشرق الهولندي فنسنت في هذا الصدد : « لا يستطيع شخص أن ينكر أن هذا العمل إنما يكُلُّ هامة الدراسات العربية في القرن

التاسع عشر » ، ليس ذلك فحسب بل إن الكثيرين يقرّون بأنه أكبر عمل في مجال النشر اضطلع به المستشرقون على الإطلاق .

وإذ نختم القول عن هذا المستعرب الكبير ومجهوده الضخم في نشر النصوص العربية علينا أن نشير إلى ما تركه من أثر على معاصريه الذين امتدحوا أخلاقه الطيبة وشمائله الحلوة وإنكاره للذات . وقد قال عنه المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه «إنه لم يتألق ولم يسترع الانتباه ولكن محياه كان يشرق بنور لطيف ناصع وحرارة نبيلة حببت إلينا الالتفاف حوله» . كذلك حفظ لنا ذكره أديب مصري هو أمين فكري الذي دوّن كتاباً عن زيارته لأوروبا بعنوان «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» (القاهرة ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٢ م) ، حكى فيه كيف لقي دي خويه أميناً وأباه ورجلين من الأزهر في لندن «لقاء الأصدقاء القدماء» .

* * *

(ج) إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١)

إغناطيوس يوليانيوفتش كراتشكوفسكي أكبر مستعرب أنجبته روسيا ، وأحد كبار المستعربين في تاريخ الاستشراق الأوروبي . وقد عرف عنه حبه للعرب وتقديره للحضارة العربية ومنجزاتها ، زار الأقطار العربية في بداية هذا القرن وعقد صلات وثيقة مع الأدباء والمفكرين العرب . وسعّت معرفته جميع نواحي الحضارة الإسلامية ، وقُل أن وجد جانب منها لم يجرفه قلمه بالبحث وقام بدور كبير في تعريف مواطنيه بالأدب العربي القديم والحديث معاً ، سواء بالترجمة أو البحث . وأولئك العرب الذين سمعوا باسمه من قبل وبآثاره العلمية كانوا إلى عهد قريب يجهلون اهتمامه بالجغرافيا العربية التي ترك فيها سफراً جليلاً يعد العمدة في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي .

ولد كراتشكوفسكي بمدينة ولنا في الرابع من مارس عام ١٨٨٣ ، وفي سن الثانية انتقل مع أسرته إلى تاشكند عاصمة إقليم تركستان حيث عيّن والده مفتشاً عاماً للمدارس بذلك الإقليم . وكانت أولى اللغات التي تحدث بها هي الأويزبكية لأن حاضنته كانت من أهل تلك البلاد . وقد عاش ثلاثة أعوام هناك فكانت أولى الانطباعات التي رسخت في ذهنه عن البيئة الشرقية ، وقد ولدّ هذا في قلبه الانجذاب نحو الشرق والرغبة في التعرف على حضارته التي اختلفت اختلافاً كلياً عما عهده بالتالي في بيئته الروسية . ولما عادت الأسرة إلى ولنا التحق الصبي بمدرستها ودرس فيها من عام ١٨٩٣ إلى عام ١٩٠١ حيث ظهر منه ميل واضح نحو اللغات الكلاسيكية خاصة ملحمتي هوميروالدراما اليونانية . وفي سن السادسة عشرة اكتشف بمحض الصدفة بمكتبة المدرسة نسخة من

كتاب المستشرق الفرنسي المشهور دي ساسي في دراسة العربية فأخذ يتصفحه وبدأ في دراسة العربية بمفرده من ذلك الكتاب . فلما أتم دراسته الثانوية اختار الدراسات الشرقية موضوعاً لدراسته الجامعية .

وفي الفترة من ١٩٠١ الى ١٩٠٥ كان كراتشكوفسكي طالباً بجامعة بطرسبرغ حيث تفرغ لدراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتتارية والعبرية والحبشية . وكان أساتذته من ألمع الشخصيات في حلبة الاستشراق الروسي مثل روزن وككوفتسف وبارتولد . وقد كان لهذا الأخير وهو المؤرخ الشهير أثر كبير عليه مما جعله يختار دراسته النهائية «خلافة المهدي العباسي وفقاً للمصادر العربية» .

وقد استمر لعامين بعد ذلك بالجامعة ليتخصص في العربية وآدابها تحت إشراف المستعرب الروسي الكبير البارون فكتور روزن الذي ارتبط به رباطاً عاطفياً وثيقاً حين وفاته . وفي عام ١٩٠٧ اجتاز كراتشكوفسكي بنجاح امتحان التخصص في العربية وآدابها ، فتقرر إرساله لمدة عامين إلى الشرق العربي . وفي صيف عام ١٩٠٨ وصل كراتشكوفسكي إلى بيروت وهناك شرع يدرس اللغة العربية الحديثة خاصة لغة الصحف ، كما تعمق في دراسة الدارجة . وبيروت استمع الى محاضرات بكلية القديس جوزيف ، كما تعرف بالأب لويس شيخو اليسوعي محرر «المشرق» وأيضاً بالأديب الكبير أمين الريحاني وترجم بعض قصائده وقصصه بالتالي إلى اللغة الروسية .

وفي بداية عام ١٩٠٩ زار مصر لمدة شهر فتعرف على آثارها ومتاحفها كذلك زارها مرة أخرى في أواخر ذلك العام نفسه وفي هذه المرة أطلع على المخطوطات بدار الكتب ومكتبة الأزهر ، كما تعرف بأحمد زكي باشا وجرجي زيدان صاحب «الهلل» والمستشرق الايطالي نالينو الذي كان يحاضر آنذاك بالجامعة المصرية . وارتبط بعري الصداقة مع أحمد باشا تيمور وظل يكاتبه إلى وفاة الأخير . كذلك زار كراتشكوفسكي فلسطين ، ومن مدن سوريا زار دمشق وحلب وحمص وحماة كما زار طرابلس وبلبنان ، وبدمشق زار إدارة تحرير «القبس» وارتبط بعري الصداقة مع محمد كرد علي .

هذا ولقد أفادته إقامته هذه بالشرق العربي فائدة كبيرة ، ففهم الحضارة العربية أكثر من ذي قبل ، كما تعرف على الأدب العربي الحديث وهو في بداية انتعاشته الجديدة ، كذلك اطلع على مجموعات المخطوطات الكبرى هناك .

وعند عودته الى روسيا في صيف ١٩١٠ تم تعيينه محاضراً بالجامعة وحافظاً للمجموعة الشرقية بمكتبتها . وفي عام ١٩١٤ زار جامعات ليبزج وهاله بألمانيا وجامعة ليدن بهولندا لفحص مخطوطاتها الشرقية . وعند عودته نشر أطروحته عن الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي . وفي عام ١٩١٧ أصبح استاذاً للغة العربية بكلية الآداب

الشرقية بجامعة ليننجراد ، ولم يَجُلْ عام ١٩٢١ حتى كان المستعرب الأول بتلك المدينة ، وظل يحقق ويبحث وينشر أبحاثه العديدة إلى اندلاع نيران الحرب العالمية الثانية . وكان يعمل بمعهد الدراسات الشرقية والمتحف الآسيوي وينظم البرامج الدراسية ويُعدّ الباحثين الشبان في مجال الدراسات العربية . وفي عام ١٩٢١ تم انتخابه عضواً بأكاديمية العلوم السوفيتية بقسم التاريخ واللغات ، كذلك تمّ انتخابه عضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق وبمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وكان كراتشكوفسكي عضواً بالجمعيات الاستشرافية الفرنسية والبريطانية والألمانية .

وخلال حصار الألمان لمدينة ليننجراد أثناء الحرب العالمية الثانية كان كراتشكوفسكي قدوة للمواطنين وظل يعمل بنشاط للحفاظ على مجموعات الجامعة وأكاديمية العلوم والمعاهد العلمية ، على الرغم من قصف المدينة المستمر واشتداد البرد والجوع . وفي عام ١٩٤٢ تم إجلاؤه إلى منطقة موسكو ، وعاد بعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى مدينته ليننجراد حيث غمرته فرحة شديدة عندما وجد مكتبته وأوراقه في حالة جيدة لم يمسه ضرر ، وقد ظل كراتشكوفسكي مداوماً لنشاطه العلمي حتى وافاه الأجل فجأة في ٢٤ يناير ١٩٥١ ، ففقد الاتحاد السوفيتي واحداً من كبار علمائه ، كما فقد عالم الاستعراب شيخاً من شيوخه الكبار . وكان كراتشكوفسكي شخصاً واسع الاطلاع غزير المعرفة قيل إنه كان يعرف مايقرب من خمس وعشرين لغة ولهجة مختلفة .

وبطبيعة الحال فليس هنا مجال التحدث عن آثاره العديدة التي قارب عددها الخمسمائة ، من كتاب ورسالة ومقالة ونقد ، ويمكن إعطاء فكرة موجزة عن ذلك في النقاط الآتية :

١ - في مجال الحضارة العربية عامة - ترجمة القرآن إلى الروسية (ظهرت بعد وفاته) ، الحضارة العربية بالأندلس ، دراسات عن الشعر الأندلسي الخ .

٢ - في مجال الأدب العربي عامة - الوأواء الدمشقي ، رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري ، شعر أبي العلاء ، الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ، ترجمة كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ إلى الروسية ، كشف مخطوطة كتاب المنازل والديار لأسامة بن منقذ .. الخ .

٣ - في مجال الأدب العربي الحديث - القصة التاريخية في الأدب العربي المعاصر نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره ، ترجمة المرأة الحديثة لقاسم أمين ، ترجمة طه حسين ، ترجمة ميخائيل نعيمة ، ترجمة أمين الريحاني ، أدباء المهجر ، حياة سليمان البستاني .. الخ .

٤ - في مجال أدب النصارى العرب - الخمر في شعر الأخطل ، تاريخ اغابوس المنبجي ، ترجمة الكتاب المقدس أيام الخليفة المأمون .. الخ .

٥ - المسلمون بروسيا - الأدب العربي بالقوقاز الشمالية الخ .

٦ - تاريخ الاستعراب بروسيا - ككوفتسف ، بارتولد ، تاريخ الاستعراب بروسيا والاتحاد السوفيتي ، مع المخطوطات العربية الخ .

أما بصدد الحديث عن مصنفه الكبير «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ، فنبدأ القول إن هذا المصنف ظهر في عام (١٩٥٧) أي بعد مرور أكثر من ستة أعوام على وفاة مؤلفه . ثم ظهرت ترجمته العربية في قسمين في عامي (١٩٦٣ و ١٩٦٥) فعرفت الدوائر العلمية خارج الاتحاد السوفيتي بهذا السفر الهام . وواقع الأمر أن قليلا من الناس كان على علم باهتمام المستعرب الروسي الكبير بدراسة الجغرافيا عند العرب . وقد فعل ناقل الكتاب إلى العربية خيراً عندما نبّه جمهرة القراء الى هذا ، وذلك بقوله في مقدمة ترجمته للكتاب «شغل الاهتمام بالجغرافيا العربية مكانة مرموقة في النشاط العلمي لكراتشكوفسكي ، خاصة في العشرين عاماً الأخيرة من حياته . وقد اهتم كراتشكوفسكي بالجغرافيا عامة منذ سنى حياته العلمية الأولى فانتخب عضواً في الجمعية الجغرافية الروسية منذ عام (١٩٠٩) ، وأصبح نائباً لرئيسها في عام (١٩٣٩) واستمر يشغل هذا المنصب الى عام (١٩٤٥) . هذا الاهتمام بالجغرافيا إلى جانب معرفته العميقة بالأدب العربي وبالحضارة الاسلامية جعلت منه أنسب شخص للقيام بذلك العمل الجبار ، وهو كتابه تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام .

بدأ كراتشكوفسكي اهتمامه بدراسة الأدب الجغرافي العربي منذ سنى عمله الأولى بالجامعة ، فنبحصره يحاضر طلبته منذ ذلك الحين في «نظرة عامة الى الأدب الجغرافي العربي مع مطالعة نصوص مختارة منه» و «أدب التاريخ والجغرافيا عند العرب» . وبخلاف هذا ظهر له عدد من الأبحاث والمقالات التي تمس فترات مختلفة في تطور الجغرافيا في الاسلام ، نذكر من بينها «بداية الجغرافيا الرياضية عند العرب» و «الجغرافيون العرب للمدرسة اليونانية» و «رحلة مكاريوس الانطاكي الى روسيا» الخ . وهكذا بالتدريج عن تلك المحاضرات انبعث وترعرع كتابه على مدى نيف وأربعين عاماً ، كان يتعهده خلالها بالزيادة ويتناوله بيد التعديل معتمداً في ذلك على ما يجد من مواد واكتشافات طالما قام هو نفسه بدور فعال في إمالة اللثام عنها ، مثل اكتشافه ثلاث أراجيز بحرية لأحمد بن ماجد .

وقد استغرق تدوين الكتاب الفترة بين عامي (١٩٣٨ و ١٩٤٥) ، مع بعض التوقف أثناء الحرب . ويبدو جلياً من مقدمة المؤلف لكتابه وهي التي حررها عقب تدوينه للفصل

الثالث والعشرين الذي يؤرخ للأدب الجغرافي العربي في القرن السابع عشر الميلادي ، أنه كان يوم متابعة تاريخه للأدب الجغرافي العربي إلى أيامنا هذه . إلا أنه لم يظهر في الواقع بعد المقدمة سوى فصل واحد هو الفصل الرابع والعشرون الذي يعالج الكلام على القرن الثامن عشر في حين كانت فكرة المؤلف الأساسية هي أن يضيف إلى ذلك فصلين أو ثلاثة يسوق فيها الكلام على العصر الحديث ، ولكن الأقدار لم تفسح له في الأجل . وعند وفاته ترك مصنفه في نسختين إحداهما بخط يده والأخرى صورة طبق الأصل منها منقولة بالآلة الكاتبة . وقد تناول المؤلف النسخة الثانية أي المطبوعة بالآلة الكاتبة بيد التصحيح وأجرى قلمه في حالات معينة باضافات وتعديلات تتعلق في الغالب بالمراجع . وسوى هذا تم العثور أيضاً على مجموعة البطاقات المختصة بالكتاب وهي تحتوي على ثبوت المراجع التي استعان بها في بحثه . كل هذا مكن العلماء السوفييت من زملاء المستعرب الكبير وتلامذته من إخراج الكتاب في طبعة قشبية ، مكوناً الجزء الرابع من «منتخبات آثار الأكاديمي أ . ي . كراتشكوفسكي» التي ظهرت في ستة أجزاء في الفترة بين عامي (١٩٥٥ و ١٩٦٠) .

ومن قبل حظي الأدب الجغرافي العربي بين المستشرقين الأوروبيين بدراسات عامة وأبحاث خاصة ليست بالقليلة ، ابتداء من المصنف المعروف للمستشرق الفرنسي رينو . وفي خلال النصف الأول من القرن العشرين نما المجهود بشكل ملحوظ بفضل الأبحاث الممتازة لئالينو وبارتولد ومينورسكي وكرامرس وريسكا وفيران وغيرهم . غير أن وضع مؤلف تركيبي عام يجمع شتات المادة بصورة علمية مترابطة لم يتهيأ إلا لكراتشكوفسكي الذي سد بهذا النقص في ذلك الميدان وخلص اسمه بذلك المصنف الكبير . ويجب ألا يدهشنا هذا في شيء فإن المستشرقين الروس عهد فيهم الاهتمام بالجغرافيا ، أضف إلى هذا أن علم الجغرافيا الحديث قد لقي انتعاشاً كبيراً في روسيا القيصرية خاصة في القرن التاسع عشر وترك لنا أسماء لامعة في هذا الميدان .

ويؤكد كراتشكوفسكي أكثر من مرة خلال مصنفه هذا وفي مقدمته له أن المنهج الذي اتبعه هو المنهج الفيلولوجي وأنه ليس من غرضه كتابة تاريخ علم الجغرافيا أو تاريخ الاستكشافات الجغرافية عند العرب . وعلى الرغم من ذلك فقد تطرق المؤلف مراراً إلى الكلام عن تاريخ الجغرافيا العلمية والاستكشافات الجغرافية العربية فقدّم لنا لوحة رائعة لهذا الفرع من العلوم عند العرب وبيّن دورهم الكبير في تطوير علم الجغرافيا العام . ويبدو هذا واضحاً عند كلامه على شخصيات مثل الخوارزمي وألوغ بيك (الفصل الثالث) والبيروني (الفصل التاسع) وأحمد بن ماجد (الفصل العشرين) وغيرهم .

ويقدم لنا المؤلف عرضاً منظماً للأدب الجغرافي ابتداءً من التصورات الجغرافية الأولى التي نلتقي بها في أقدم آثار الشعر الجاهلي ، ثم يتتبع ميلاد الجغرافيا الرياضية عند العرب موضحاً علاقتها بالعلم اليوناني والهندي . يلي هذا فحص مفصل لميلاد بقية فروع الجغرافيا الأخرى مثل الجغرافيا الوصفية والرحلات والجغرافيا الملاحية والجغرافيا العامة والجغرافيا الإقليمية الخ . مع ذكر مراكزها ومدارسها واتجاهاتها وأنماطها المختلفة .

وهو في خلال ذلك يترجم لمعظم الشخصيات الكبيرة وأصحاب الأصالة في هذا الميدان ويوضح الروابط والمؤثرات التي تركت طابعها عليهم . ونتيجة لتحليله الدقيق لعدد هائل من المصنفات يربو على الستين فقد استطاع كراتشكوفسكي أن يحدد درجة الثقة التي تتمتع بها مادتهم ومدى أهمية تلك المادة كمصدر لدراسة الجغرافيا التاريخية للأقطار التي تتحدث عنها . ويحتوي الكتاب الى جانب هذا على ثبوت بالمراجع يكاد يستغرق جميع المادة المتعلقة بالموضوع ابتداءً من العصور الوسيطة إلى أيامنا هذه ، مع تقدير نقدي للمتون التي نشرت والأبحاث العلمية التي عملت حولها . وينطبق هذا القول أيضاً على الفصلين التاسع عشر والحادي والعشرين المفردين للأدب الجغرافي الفارسي والتركي الذي يعالجه المؤلف بالقدر الذي يتلاءم مع ارتباطه بالأدب العربي .

وهكذا ، فإن هذا المصنف الكبير الذي وضعه كراتشكوفسكي قرب نهاية نشاطه العلمي ليقف فريداً في ميدان الاستعراب العلمي لما يتصف به من سعة المادة سواء فيما يتعلق بالمصادر الأولى أو الأبحاث التي عملت حولها . وقد كان ظهوره حافزاً لمداومة الجهد في دراسة نقاط مختلفة تمس منجزات العرب في ميدان الجغرافيا . وكما قال الدكتور طه حسين في حديث له إنه من النادر الالتقاء بمصنف ضخم مثل مصنف كراتشكوفسكي يعالج فرعاً من فروع الأدب العربي بمثل ذلك التفصيل والإتمام بأطراف الموضوع ، هذا إلى جانب المهارة في العرض وطول النفس في كتاب يبلغ الألف صفحة .

وعميد الأدب العربي محق فيما قاله . وقليل من العرب المحدثين يعلم أن الدكتور طه حسين كان يفكر في جعل الأدب الجغرافي موضوعاً لأطروحته بالسربون ، ولكن حال دون ذلك عوائق شخصية فآثر أن يكتب عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كذلك فإن إعجابه بكراتشكوفسكي يرجع الى عهد سابق وذلك لافتتانهما الاثنان بشخصية أبي العلاء المعري ، وأيضاً لأن أبا الاستعراب الروسي الحديث نقل كتاب «الأيام» الى الروسية .

وكان لنقل كتاب كراتشكوفسكي الى العربية في أوائل الستينات صدى كبير بين الدوائر العلمية وأثروا في تطوير الفكر الجغرافي بالأقطار العربية في العشرين عاماً

الأخيرة وتوجيهه الى الاهتمام بتراث الأجداد في ذلك الميدان . ومن المعلوم أن تدريس الجغرافيا في العالم العربي الحديث في الفترة بين الحربين العالميتين أدخله أساتذة الجامعة المصرية ممن تعلموا على الغرب ، مثل الأساتذة مصطفى عامر ومحمد عوض محمد وسليمان حزين وعباس عمار وغيرهم . وعلى الرغم من اعترافنا لهم بما أسدوه من خدمات في سبيل تعريب المصطلحات الجغرافية وإدخال منهج البحث الجغرافي الحديث إلى العالم العربي ، إلا أنهم لم يهتموا كثيراً (باستثناء سليمان حزين) بالتعرف على الأدب الجغرافي العربي وتعريف تلامذتهم به . غير أننا نبصر في الأعوام الأخيرة اهتماماً واضحاً بينهم بالأدب الجغرافي العربي ونشر تراثه . ولعل الفضل يرجع في هذا إلى كشفهم لمصنف كراتشكوفسكي ، حتى قال عالم عربي معاصر : «كلنا عيال على كراتشكوفسكي» .

وبعد ، فيما ان الكتاب قد نال رواجاً منقطع النظير بين القراء في العالم العربي وأصبح في متناول أيديهم في ترجمة سلسة - قال جغرافي عراقي بصدها : «إنها توشك أن تكون تأليفاً» - فليس ثمة حاجة لتحليله بالتفصيل في هذه العجالة . ولايسعنا في خاتمة كلامنا عن كراتشكوفسكي إلا أن نعرب عن أملنا في أن يتابع علماء الجغرافيا العرب أبحاثهم في ما خلفه الأجداد من تراث علمي ، وأن يكون ظهور ترجمته العربية حافزاً لغيرهم ليعالجوا تاريخ الفروع الأخرى من الأدب العربي .

* * *

(د) اندريه ميكيل (ولد عام ١٩٢٩)

المستعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل الذي يشغل حالياً كرسي اللغة **يعد** والأدب العربي بالكوليج دي فرانس (منذ عام ١٩٧٦) من كبار المستعربين الأوروبيين . وإلى جانب هذا اكتسب الشهرة بفرنسا كأديب . وتكاد سمعته في عالم الاستشراق تتركز في مصنفه الضخم «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي الى منتصف القرن الحادي عشر» الذي خرج في ثلاثة أجزاء في الفترة بين (١٩٦٧ و ١٩٨٠) .

وميكيل غير مجهول في العالم العربي منذ عمله بالمعهد الفرنسي بدمشق في عامي (١٩٥٣ و ١٩٥٤) . كما عاش في القاهرة عامي (١٩٦١ و ١٩٦٢) رئيساً للبعثة الثقافية الفرنسية بالجمهورية العربية المتحدة . وبعد عودته إلى فرنسا عين استاذاً بجامعة ايكس بجنوبي فرنسا ، ثم استاذاً بالسوريون منذ عام ١٩٦٨ ، إلى انتخابه استاذاً بالكوليج دي فرانس حيث لايزال يتابع نشاطه في مجال الدراسات العربية والاسلامية . وقد بدأ اهتمامه بالأدب الجغرافي العربي منذ ترجمته الجزئية لمصنف المقدسي . أما مصنفه الكبير «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي» فيمثل محاولة جادة لوصف

العالم الاسلامي وفقاً للمادة التي خلفها لنا الجغرافيون العرب ، مع عرض لأهم آثارهم في هذا الميدان . أما الجزء الأول الذي ظهر في عام ١٩٦٧ فيحمل تحت العنوان العام الذي ذكرناه عنواناً أصغر هو «الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية الى عام ١٠٥٠ م» . وبهذا يمثل محاولة لعرض تاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي ممثلاً في أنشط شخصياته . ويضم الكتاب أربعمئة وعشرين صفحة ، مضافاً إليها مايقرب من خمسين صفحة في البداية تضم المقدمة وثبتاً مفصلاً بأسماء الجغرافيين العرب ومصنفاتهم . وأما الصفحات الأخيرة من الكتاب فتشمل فهرس مفصلة لأسماء المواضع وأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية .

ويقع هذا الجزء في تسعة فصول مضافاً إليها خاتمة وثلاثة ملاحق . أما الفصل الأول فيعالج الكلام على مصادر الجغرافيا العربية ويقارن بين العلوم الاسلامية التقليدية والعلوم الدخيلة . وهو يجهد في هذا الفصل لإعطاء فكرة عن علم الجغرافيا وأقسامها لدى العرب .

ويعالج الفصل الثاني الكلام على الجغرافيا في القرن الثالث الهجري بوصفها فرعاً من الأدب ، وهنا يركز المؤلف القول على الجاحظ وابن قتيبة لأنهما يمثلان مدرستين مختلفتين . وهو يقدم لنا تحليلاً جيداً لآثار الجاحظ التي تمس الجغرافيا مثل رسالة «التربيع والتدوير» وكتاب «الحيوان» .

وموضوع الفصل الثالث هو «صورة الأرض» أي محاولة المسلمين لتصور الكرة الأرضية ، بما يرتبط بذلك من نشأة فن الكارتوغرافيا (رسم الخارطيات) لديهم وتطوره بالتالي . كذلك يعالج في هذا الفصل الكلام عن ظهور الأدب الاداري ودور التجارة في تنمية المعارف الجغرافية . أما الشخصيات التي يتحدث عنها فهم عمال الدولة مثل ابن خرداذبة والجيهاني واليعقوبي .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نمو التجارة مع أقطار الشرق ، فيذكر كتاب وصف الصين ورسالة السيرا في عجائب الهند ، كما يذكر أيضاً الرحالة الذين ضربوا في أصقاع آسيا الداخلية مثل أبي دلف . ولا يفوته في هذا المجال الكلام على الرحلات الواقعية والرحلات الخيالية . أما الفصل الخامس فيفرده لابن الفقيه الهمداني مع تحليل دقيق لمادة مصنفة . وفي الفصل السادس يتحدث عن المؤلفين الموسوعيين أي أولئك الذين لا تمثل الجغرافيا سوى فرع من العلوم التي تناولوها بالتأليف ، مثل ابن رسته والمسعودي وإخوان الصفا . غير أن العلماء بالمعنى الدقيق مثل الخوارزمي والبيروني لا يظفرون منه إلا بصفحات معدودة ، هذا بينما عالج كراتشكوفسكي الكلام على البيروني بالتفصيل وحلّ مصنّفاته العديدة وبين مكانته الكبرى في تاريخ العلم العالمي .

وفي الفصل السابع يتحدث عن المصنفات الخاصة والمعاجم الجغرافية مقدماً تحليلاً سريعاً لأنماط الأدب العربي المختلفة . ثم يتكلم عن الهمداني ووصفه لجزيرة العرب ، كما يتحدث عن الأدب الجغرافي بالأندلس والمغرب ، وفي الفصل الثامن يتحدث عما يصفه بأنه ظهور الجغرافيا حقاً في نمط «المسالك والممالك» ، أي دراسة الكرة الأرضية ككل بجميع أقطارها وسكانها . وهنا يعالج الكلام على كبار الجغرافيين الذين تركوا لنا مصنفات بهذا العنوان مثل الاصطخري وابن حوقل والمهلبى والمقدسي ، واضعاً المقدسي في قمة مابلغه نمط «المسالك والممالك» .

والفصل التاسع مفرد للكلام عن دور التجارة في توسيع المعارف الجغرافية ، كما يتحدث فيه عن الجغرافيا الاقتصادية ، ثم الجغرافيا السياسية ، بل وعن صلة الجغرافيا بالمجتمع والدين . وهذا الفصل من أقيم فصول الجزء الأول وأكثرها أصالة ، يليه خاتمة قصيرة في صفحتين وثلاثة ملاحق الأول منها يعقد فيه مقارنة دقيقة بين متني الاصطخري وابن حوقل ، والثاني يحتوي تحليلاً لجداول قرطبة ، أما الملحق الثالث فهو تحليل للأدب الجغرافي باللغة الفارسية حيث يفتنم المؤلف الفرصة للكلام على كتاب «حدود العالم» المجهول المؤلف . وهذا الملحق لا يمكن مقارنته بذلك الفصل الجيد الذي أفرده كراتشكوفسكي للأدب الجغرافي الفارسي في مصنفه آنف الذكر .

وفي عام (١٩٧٥) خرج الجزء الثاني من مصنف ميكيل يحمل عنواناً خاصاً تحت عنوانه العام وهو «الجغرافيا العربية وتصورها للعالم : الأرض والأقطار الأجنبية» . ويتكون هذا الجزء من سبعمئة وخمس صفحات ، تحتوي المائة والخمسون الأخيرة منها على فهرس مفصلة ، كما يحتوي هذا الجزء على مقدمة إضافية بعنوان «كيف يجب أن يُقرأ الأدب الجغرافي العربي للقرون الوسيطة ؟» كان المؤلف قد نشرها عام (١٩٧٢) على هيئة مقال في دورية فرنسية تعنى بدراسة حضارة القرون الوسيطة .

ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلاً يعالج الأول منها الكلام عن الأرض كوحدة طبيعية كما تصورها الجغرافيون العرب . أما الفصل الذي يليه فيعالج الكلام على تقسيم الأرض إلى أقاليم سبعة وهو ذلك التقسيم الذي أخذه العرب عن اليونان ، ثم تقسيمها إلى ممالك على عادة العرب .

ويتكون صلب الجزء الثاني من تحليل لمعارف العرب عن العالم الخارجي أي الذي يقع خارج دار الاسلام . فيبدأ بالشرق الأقصى مفرداً له الفصل الثالث . وبعد أن يتحدث عن رحلات العرب إلى الصين والهند يقدم خلاصة لمعارف العرب عن هذين القطرين الكبيرين . وهو يعطي فكرة جيدة عن خبرة العرب بالقارة الآسيوية وشعوبها وثروتها المعدنية وحيوانها ونباتها ، ومعرفتهم العميقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد والديانات .

والفصل الرابع من هذا الجزء مكرس لأفريقيا . ومن المعلوم جيداً أن تلك القارات الغامضة قد سحرت العرب كما سحرت من قبل اليونان والرومان ، وكانت مصدراً لسلع التجارة القيّمة كالذهب والعاج والأبنوس والرقيق . ويبدأ كلامه عن معرفة العرب بالنيل وتصورهم لمنابعه ، ثم ينتقل إلى الكلام على سكان القارة وفقاً للمادة التي خلفها لنا العرب . بعد هذا يفصل القول عن أفريقيا الغربية وقبائلها وولوج الاسلام إليها . ثم ينتقل إلى تحليل معلوماتهم عن بلاد النوبة وبلاد البجا وعلاقتها بالجزيرة العربية . يلي هذا الكلام على ساحل افريقيا الشرقي أو بلاد الزنج كما دعاه العرب . وهذا الفصل من الكتاب على وجه العموم فصل حافل بالمعلومات ويلقي ضوءاً واضحاً على معرفة العرب الواسعة بالقارة الأفريقية التي استمرت العمدة في معرفة بقية الشعوب بها حين كشف الأوروبيين لدخل القارة في القرن التاسع عشر .

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن مادعاه «المساحات الشاسعة الاورالية - الالتائية» ، وهو يعني بذلك مناطق آسيا الوسطى الغربية التي تمتد من جبال التاي شرقاً إلى جبال الأورال غرباً ، والتي قطنها الأقوام من الترك والمغول ، وهو يقدم لنا في هذا الفصل معلومات العرب عن اترك آسيا الوسطى الذين انضوا فيما بعد تحت لواء الاسلام وقاموا بذلك الدور الهام في تاريخه ، وعلى الرغم من أن عدداً من كبار المستشرقين قد عرض لنا تاريخ آسيا الوسطى عرضاً جيداً نذكر من بينهم بارتولد وبليو ومينورسكي واشبولر الخ ، إلا أن عرض ميكيل في هذا الفصل لا يخلو من طرافة وفائدة بالنسبة للقارئ العام ، أضف إلى هذا أنه مزوّد بخارطات جيدة تبين توزيع القبائل التركية في القرون الوسطى .

وفي الفصل السادس يحلل المؤلف مادة المؤلفين العرب عن أوروبا الشرقية وسكانها من البلغار والخزروالصفالية وغيرهم . وهو يتحدث أيضاً عن رحّلتهم الذين زاروا تلك الأصقاع ، كما يبين بالتفصيل معرفتهم الدقيقة بمنطقة القوقاز وشعوبها العديدة . ولعل ماقلناه بصدد الفصل السابق لهذا يصدق بحذافيره على هذا الفصل أيضاً ، وهو أنه على الرغم من أن هذه المادة قد درست دراسة جيدة على يد المستشرقين الروس والبولنديين وغيرهم إلا أن عرضه لها في هذا الفصل لا يخلو من فائدة بالنسبة للقارئ العام .

وفي الفصل السابع يتحدث عن معرفة العرب بأوروبا الغربية ، على حين يفرد الفصل الثامن للكلام على معرفتهم بالدولة البيزنطية . أما الفصل التاسع فيعالج فيه الكلام على حكايات المسلمين بصدد البلاد الأسطورية مثل بلاد يأجوج ومأجوج وجزائر واق الواق ، على حين يتحدث في الفصل العاشر عن المستعمرات الاسلامية ، أو على الأصح الجاليات الاسلامية في الاقطار الأجنبية . ويختتم هذا الجزء بالفصل الحادي

عشر الذي يعالج فيه الكلام بصورة عامة عن «مملكة الاسلام» وحدودها ، وعن مفهوم لفظ «مملكة» هذا .

أما المجلد الثالث من هذا المصنف فقد ظهر عام ١٩٨٠ بعنوان صغير تحت العنوان العام هو «البنية الطبيعية» ويقع في خمسمائة وثلاث وأربعين صفحة تضم الخمسون الأخيرة منها الفهارس . وبما أنه أفرد الجزء الثاني بأكمله لمعرفة المسلمين بالعالم الخارجي ، فقد قصر الجزء الثالث على الكلام عن معرفة المسلمين ببلادهم . ويشمل هذا الجزء ستة فصول تعالج الكلام عن عالم الاسلام من وجهة نظر الجغرافيا الطبيعية ، فالفصل الأول يعالج الكلام عن الأرض بتضاريسها وجبالها وسهولها وصحاريها . أما الفصل الثاني فيفرد للكلام عن الماء ، يريد بذلك الماء العذب ، حيث يرد الكلام على الانهار المعروفة في العالم كالنيل . هذا بينما يفرد الفصل الثالث للكلام عن البحار والبحيرات . وفي الفصل الرابع يتحدث عن الهواء ، أي معرفة العرب لما يعرف اليوم بعلم المناخ .

وفي الفصلين الخامس والسادس يتحدث عن معرفة العرب بالعالمين الحيواني والنباتي ومناطق توزيعها . ويرد في الفصل عن الحيوان ذكر لقصصهم بصدد الحيوانات الأسطورية . كذلك يتميز الفصل عن النبات بطوله وتفصيله ، ففيه يرد الكلام عن النباتات الغذائية والأزهار الخ ، ثم عن أشجار الأخشاب ، وأخيراً العنبر والمرجان ، وهذا الجزء الثالث مزود في آخره بخارطتين كبيرتين للعالم الإسلامي تبينان أقطاره ومدنه في العصور الوسيطة .

وبعد فإن هذا لا يمثل سوى عرض سريع لمادة هذا المصنف الكبير الذي ليس بالاستطاعة ايفاءؤه حقه في هذه العجالة . ولم يبق إلا أن نتمنى أن يرى النور في ترجمة عربية حتى يصبح في متناول دوائر أوسع من القراء العرب . وقد ترامى إلى سمع كاتب هذه السطور أن بعض الدوائر العلمية بدولة عربية قد دخلت في اتصال مع عالم عربي ليضطلع بهذه المهمة . وكلنا أمل في أن يتحقق هذا المشروع حتى يجد هذا الكتاب طريقه إلى جميع المشتغلين بعلم الجغرافيا في العالم العربي .

وعلى الرغم من أن مصنفي كراتشكوفسكي وميكيل يمثلان أكبر بحثين يمسان الأدب الجغرافي العربي ككل إلا أنهما يختلفان اختلافاً واضحاً في عرضهما ومنهجهما . فالمستشرق الروسي إنما كان يهدف إلى إخراج سفر يؤرخ لفرع من الأدب العربي هو الجغرافيا ، وذلك أسوة بما فعله علماء آخرون مع أنماط الأدب العربي الأخرى مثل التاريخ والفلسفة والنثر والشعر الخ . أما ميكيل فإن هدفه الأساسي هو تحليل المادة الجغرافية التي جمعها العرب وصياغتها في شكل صورة متكاملة للعالم وأقطاره كما

عرفوه آنذاك . ولهذا السبب فإن المصنفين يكمل كل منهما الآخر ، وإن وجب الاعتراف بأن المستعرب الروسي كان أكثر دقة وصرامة في معالجته لموضوعه وأكثر تمسكاً بمنهج البحث العلمي ، على حين تميّز مصنف الفرنسي برشاقة الأسلوب وفن العرض .

الآن وقد بلغنا نهاية المطاف في كلامنا عن المستشرقين والجغرافيا لدى العرب ، لايسعنا إلا أن نعترف بما أسدوه من خدمات في هذا الميدان . وإن حدث وأن التقينا بسوء الفهم بل وسوء النية أحياناً فيما يتعلق بشريعتنا السمحة وفي مجالات أخرى مثل التاريخ والعقيدة ، إلا أنه لم يكن بمستطاعهم إظهار ذلك في مجال الجغرافيا لأن الأخيرة علم وصفي يقرب كثيراً من العلوم الدقيقة . أضف الى هذا أن المستشرقين الذين عالجوا البحث في علم الجغرافيا عُرفوا في غالبيتهم بدماثة الخلق وبحبهم للعرب والحضارة العربية . لهذا فانه من العسير الالتقاء في مصنفاتهم بما يمكن أن يشتم منه ذلك البغض والتحامل الذي انعكس في آثار مستشرقين آخرين في مجالات أخرى من مجالات العلوم الاسلامية والعربية .

صلاح الدين عثمان هاشم

الفصل الحادي عشر

النظام السياسي

بحث في النظام السياسي الاسلامي

ردا على المستشرق الانجليزي « أرنولد »

الدكتور محمد طه بدوي

أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة - جامعة الاسكندرية

بحث في النظام السياسي الاسلامي رداً على المستشرق الانجليزي « ارنولد »

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وبعد ، فهذا ردّ على ماجاء بالفصل الثالث من كتاب « The Caliphate » للمستشرق الانجليزي « Thomas W, Arnold » بشأن « النظرية السياسية (في الاسلام) » . ولقد اخترت هذا الفصل من ذلك الكتاب نظراً لما يتمتع به صاحبه من مكانة بين المستشرقين الانجليز خاصة والغربيين عامة .

والله الموفق

* * *

منهج البحث :

هذا وقبل البدء في تحليل فكرة « أرنولد » عن النظرية السياسية في الاسلام أنبه إلى أنني سألتزم في بحثي هذا بالتعبير الاصطلاحي كلهجة نلمعرفة العلمية مخاطباً بذلك المتخصصين دون غيرهم ، وبالتحليل الموضوعي الصرف كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد .

وعلى مقتضى التزامي هذا بالموضوعية لن أقف في تحليلي للنظام السياسي الاسلامي وفي بنائي لنموذج له عند مجرد البدء من مقدماته الاسلامية الصرفة فحسب ، وإنما سأنهج في بحثي هذا منهج المقارنة، بل ولمزيد من الامعان في الموضوعية سأحتكم في المقارنة الى المعايير التي يدعي الغربيون أنها دعائم نظمهم السياسية المعاصرة وأنها أمثل ما انتهت إليه ثقافتهم في هذا المقام وأنها من تصوير العقل الأوربي الحديث، ولكي

انتهى بالتحليل الموضوعي إلى إظهاره كيف أن الإسلام قد سبق الفكر الغربي الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره لمضامين تلك المعايير بل ولقد جاوزها بكثير . وليس من منهج أقدر على الالتزام بالتحليل الموضوعي من منهج كهذا .

* * *

خطة البحث

الأصل في أي نظام سياسي أنه مجموعة من قواعد عمل وما ترتكز إليه هذه **إن** القواعد من قيم وفلسفات تأتي جميعاً كحل «للمشكلة السياسية» . ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة . وهكذا فإن موضوعية بحثنا هذا تقتضي البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية ، وحتى نتناول في ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربي المعاصر لها متمثلة في المبادئ التي راحت تشكل دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة والتي تلتقي على نسق واحد هو الديمقراطية السياسية الغربية ، ولكي نرى إلى أي مدى أفلح ذلك النسق في تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية .

وحتى إذا ما انتهينا من ذلك انتقلنا إلى بناء «نموذج اسلامي» لما يجب أن يكون عليه النظام السياسي حتى يعتبر إسلامياً حقاً ، وذلك باستنباط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنة لاستقراء من واقع التاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية فهذا لا يمثل في غالبية تاريخاً للنظام السياسي الإسلامي الحق وإنما تاريخاً للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح السلاطين وإن انحرفت عن القيم الإسلامية الحقة . إن البدء من واقع ذلك التاريخ - كما فعل بعض المستشرقين لتصوير النظام السياسي الإسلامي والحكم عليه - أمر فيه مغالطة مقصودة . إن نظاماً سياسياً إسلامياً لا يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا في مجال التنظيم السياسي للمجتمع الإسلامي ، وليس هو البتة واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما ، ذلك بأن العبرة بصدد إسلامية النظام السياسي هي لدى استجابة قواعده للدستور الإسلامي (القرآن والسنة) نصاً وروحاً .

حتى إذا فرغنا من ذلك حاولنا الكشف عن مدى قدرة النسق السياسي الإسلامي الحق على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية ، ولكي نضع ذلك الحل بفاعلياته في مواجهة ما انتهت إليه النظم السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد والتي يحكم المستشرقون من ثنايا مفاهيمها على النظام السياسي الإسلامي ، وفي ثنايا

هذا كله سيكون الرد على تصوير «أرنولد» للنظرية السياسية الإسلامية بموضوعية مطلقة ، فلا يبقى حينئذ إلا أن ننتظر من المتأثرين به - الذين لأيزالون حتى اليوم ، بشكل أو بآخر ، يعتنقون آراءه - تعليقا .

* * *

التحليل

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه - وبطبعه - درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين ، وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيئ للتدلي بتلك الرغبة الى التعسف في استعمال السلطة ، بل وإلى الانحراف بها ، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي ؟

وفي معنى آخر ، إن «السلطة السياسية» ضرورة اجتماعية ، إنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات الانسانية وقدرتها على الاستمرار غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوزت مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف الى الاستبداد المحطم . وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها . ولقد عرف الفكر الانساني الكثير من المعايير التي اقترحت أو استخدمت كمنطلق لحل هذه المشكلة سنعرض منها هنا لموقف الاسلام في هذا الصدد مقارناً بما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث ونظمه السياسية في هذا الشأن .^(١)

لقد تأثر الفكر السياسي الغربي الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة ، فلا يزال عالم الغرب مديناً حتى أيامنا للفكر اليوناني وأغلب الألفاظ الاصطلاحية في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر في المجتمع ، أي من حيث عدد القائمين على السلطة ، لقد انتهى التقسيم اليوناني القديم للحكومات انطلاقاً من عدد القائمين على سلطة الأمر الى التمييز بين حكم الفرد الواحد وحكم القلة وحكم الكثرة ، وعلى أن لحكم الفرد أشكالاً عدة منها : الموناركية «Monarchie» والتي تعني حكم الملك الذي يستند إلى الوراثة أو غيرها مما يخلع على حكمه صفة الشرعية ، ومنها الاستبداد «despotisme» الذي يعني حكم الفرد المستبد الذي يركز في قيامه واستمراره إلى القوة والارهاب ، ومنها أيضاً الديكتاتورية «dictature» والتي تعني تسلط فرد على الحكم في ظروف عارضة وارتباطاً بمهام وقتية . ويتخذ حكم القلة عديداً من الصور كالأرستقراطية «aristocratie» والاوليجارشية «Oligarchie» أي سيطرة

قلة معينة بحكم ما تتمتع به من مكانة غالباً ماتكون وراثية أو بحكم الثراء أو غير ذلك ،
والتيوقراطية «theocratice» والتي تعني سيطرة رجال الكهنوت ، وهكذا ، وتتخذ
سيطرة الكثرة صورتين الديمقراطية «dimocratic» وتعني سيطرة السواد الأعظم ،
والأنارشية «anarchie» وتعني الفوضوية رفض السواد الأعظم الامتثال لأي نظام ما ،
وفي هاتين الصورتين تفوح رائحة الغوغائية أي ترك الشؤون العامة للغوغاء الذين
لا يعلمون .

وكان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات يبدو للعقل اليوناني أنه أقدر
الوسائل على حل المشكلة السياسية وذلك ارتباطاً بالمفهوم اليوناني القديم «لمجتمع
المدينة» والذي كان يتمثل في أنها جمع من مواطنين متبايني الأوضاع الاقتصادية
والاجتماعية، بيد أنهم جميعاً شركاء في إدارة الشؤون العامة مشاركة متناسبة مع
مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة . ومن هنا كان الخلط - في التصور
اليوناني - بين مفهوم «الدستور» وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته . فلقد كان
اليونانيون يتكلمون - في المدينة - عن «الدستور» وعن احترامه وعن شكله وهم لا يعنون
بذلك مجموع القواعد المسبقة التي تنظم أجهزة الحكم في كيانها العضوي والوظيفي وفي
علاقاتها بالحكمين ، وبما يترتب لها من سمو في مواجهة القوانين العادية في الدساتير
المعاصرة ، وإنما كانوا يعنون بالدستور التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة
المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة ، أو
بمعنى آخر الكيان السياسي للمدينة مفصلاً على واقعها الاقتصادي والاجتماعي . ومن
هنا كان تصور الفكر اليوناني لأنواع الحكومات - أو إن شئنا لتصنيف الحكومات -
ارتباطاً «بمعيار العدد» وانطلاقاً من واقع المجتمعات ، إنها أرستقراطية أو ديمقراطية
تبعاً لعدد المسؤولين عن إدارة الشؤون العامة، قلة أو كثرة ، وتعبيراً عن مواقعهم
الاقتصادية والاجتماعية، ملاكاً ذوي عراقة أو حرفين من الدهماء وهكذا ، وانطلاقاً من
هذا المفهوم كان الخلط واضحاً في فكر «أرسطو» - وفي فكر «أفلاطون» من قبله - بين
مفهوم الحكم الدستوري والحكم لصالح المجموع ، فلقد كان التمييز - عنده - بين
الحكم الدستوري والحكم الاستبدادي يستند إلى فكرة التمييز بين الحكم لصالح
المجموع والحكم لصالح طبقة اجتماعية اقتصادية معينة ودون أن يعني الخضوع
لقانون مسبق . وحتى أفلاطون في مدينته الفاضلة «الجمهورية» لم ير للمشكلة
السياسية حلاً إلا في إسناد شؤون الحكم إلى الفلاسفة تبعاً لكون الفضيلة عنده هي
المعرفة ، إنه حكم الفرد المستنير الذي لا حاجة به عنده إلى قانون أو عرف أو تقاليد
يهتدي بها ، ومن ثم فلا مكان في المفهوم اليوناني القديم - وحتى في مثالية أفلاطون
المطلقة - للحكم الدستوري أو لفكرة الدستور المسبق التي أتى بها الإسلام للمرة

الأولى في تاريخ نظم الحكم ، والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق وبعد الاسلام بأكثر من ألف عام وكما سيتضح ذلك لنا بالتفصيل فيما يلي .

ذلك كان «المعيار العددي» الذي اهتدى إليه العقل اليوناني مبدع أقدم الفلاسفات كحل للمشكلة السياسية . فماذا كان الحل الذي يدعي الغربيون المعاصرون أن فلسفاتهم الحديثة (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) هي التي أبدعته ؟

في هذا الصدد يجمع الفكر السياسي الغربي المعاصر على أن مفهوم «الدولة» الحديثة هو من صنع تلك الفلاسفات وأن هذه الدولة تمثل صورة تاريخية حديثة للمجتمع السياسي لم تكن معروفة من قبل وأن الذي يظهرها على الصور التاريخية السابقة عليها للمجتمع السياسي يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعائهم هي «تنظيم السلطة تنظيماً قانونياً مسبقاً» في كيانها العضوي والوظيفي ، الأمر الذي نقل مجتمعاتهم من صورة المجتمع السياسي ذي السلطة المشخصة في شخص الحاكم والتي يمارسها صاحبها كشأن من شؤونه فلا يخضع في ممارسته لها لقانون ما ، إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف ، وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد . (وسنرى كيف أن في ما يدعيه الفكر الغربي الحديث في هذا الصدد تجاهل - لابد وأن يكون مقصوداً - لما أتى به الاسلام من قبل وبأكثر من ألف عام في شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون في ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القرآن والسنة) . والذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في إطار من مفهومهم «للدولة» يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعائمين أي مبدئين أساسيين هما مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة . والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدئين المصل الواقعي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة . ومن هنا يتعين الوقوف على أبعاد كل من هذين المبدئين في التصور الغربي المعاصر لهما وذلك تمهيداً لبيان موقف الاسلام في مجالهما ولكي نتبين بكل موضوعية كيف أن الاسلام قد كان المبدع الأول لهذين المبدئين وبأبعاد تجاوز في الفاعلية كثيراً أبعادهما في النظم السياسية الغربية المعاصرة .

يرد الغربيون المعاصرون «مبدأ الشرعية» كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعائهم) في كتابه روح القوانين (La spirit de Lois - ١٧٤٨ م) ، ذلك أن مونتسكيو على الرغم من إبقائه في كتابه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح

ينبه في ثنائه إلى معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدني إلى الاستبداد . فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات : الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة ثم الاستبداد despotisme أي حكم الفرد الذي لا يلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم : ارادته هي القانون أي إنه يحكم بالهوى .

وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لا يركز إلى مجرد « المعيار العددي » وإنما إلى معيار يَدْعِي الغربيون أنه جديد من ابتداء مونتسكيو هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد ، إنه مبدأ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها . إن نظاماً ما هو شرعي لمجرد كونه يلتزم بقانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية وبصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة فرداً كان أم قلة أم كثرة . إنه معيار الشرعية الذي نبه إليه مونتسكيو الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي راح من بعده يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التي يفتخرها الغربيون مدعين أن دعائمها تلك هي من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو ، وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبإبعاد أعظم قد جاء به الاسلام من قبل مونتسكيو بقرون طويلة .

ذلك هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة . فما ضمانات فاعليته في النظم السياسية الغربية المعاصرة ، وذلك تمهيداً لتبيين أبعاده و ضمانات فاعليته في النموذج السياسي الإسلامي الحق . في هذا الصدد يميز الفقه القانوني الغربي المعاصرين الشرعية legittime والمشروعية legalite على أساس أن لفظة الشرعية تشير بمداولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة ، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيات) ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعنى - في إطار الدولة الغربية الحديثة - قيام السلطة من ناحية وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام القانوني في كل ما يصدر عنها . ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها - في ظل الدولة الغربية الحديثة - هي من شأن النظرية القانونية للدولة ، ذلك بأن هذه النظرية تعنى «بتحليل الدولة» من حيث هي نظام قانوني (Système juridique) ، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي) وهي سابقة في الوجود عليه . إن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يركز إليه النظام القانوني للدولة في جملته ومن ثم فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه

القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (أيديولوجيته)

وانطلاقاً من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو كان لا بد من أن ينحصر سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري أو في معنى آخر إن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن القرارات الصادرة عن سلطاتها قد اتخذت طبقاً لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية ، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهزتها .

ولقد كان لهذا أثره في تصوير ضمانات مبدأ الشرعية في النظم الغربية المعاصرة، فلقد وقفت هذه الضمانات عند ضمان قانوني صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين في دول الدساتير الغربية الجامدة حيث لا تملك سلطة التشريع العادي وضع أو تعديل القوانين الدستورية ، وهي رقابة إما أن تكون وقائية سابقة على صدور القانون وتُسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً من دستوريته ، وليس بخاف أن انحراف هذه الهيئة في هذا الصدد أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية ، وإما أن تسند هذه الرقابة إلى هيئة قضائية تمارسها عن طريق الدعوى الأصلية (طلب إلغاء القانون أمام محكمة مختصة بذلك - المحكمة الدستورية) أو عن طريق الدفع بعدم دستورية القوانين أمام المحاكم القضائية العلمية ، وذلك بالتفصيل المعروف لدى المعنيين بدراسة النظم الدستورية . وليس مما يحتاج إلى تفهيم أن الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة وأنها مهما تمتعت باستقلال شكلي فإن احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة أو بنزعات أعضائها السياسية في المجتمعات الغربية المعاصرة - وخاصة حيث يعين أعضاء هذه الهيئات بالانتخاب أمر ليس بالمستبعد .

وجملة القول في شأن هذه الرقابة على الدستورية أنها تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحرك في إطاره فكيف تكون رقابية على شرعيته . وفي معنى آخر ما الضمانات التي تقدمها النظم السياسية الغربية المعاصرة لعدم تدني سلطة الدولة بنظامها القانوني في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده إلى الخروج على «الشرعية» بمدلولها الدقيق ، أي على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام القانوني .

إن ضماناً ما لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج بقراراتها أو بنظامها القانوني في جملته على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا لا يتصور في ظل ذلك المفهوم الغربي للشرعية أن يكون قانونياً ، إذ كيف نستطيع أن نتصور ذلك وسند النظام القانوني أو سند سلطة الدولة في وضعها لنظامها القانوني هو محل التقويم ، كيف يصح الاحتكام إلى نظام قانوني قائم في شأن سند قيامه ذاته . إن مفهوم «الشرعية» في ظل النظم السياسية الغربية المعاصرة على هذا النحو قد أغلق الباب في وجه أية ضمانات لتلك الشرعية تأتيها من وراء نظامها القانوني . ومن ثم فإن مواطن الدولة العربية المعاصرة مكلف بطاعة قوانينها وقراراتها طالما أنها قد صدرت صحيحة من حيث الشكل أي من حيث الأجراء الدستوري ودون أن يكون من شأنه تمحيص سند الدولة في إصدارها .

وعلى الرغم من أن الفقه الانجلوأمريكي قد حرص فيما نحن بصددده على تضمين المشروعية بالاضافة إلى الالتزام بقواعد النظام القانوني الوضعي الالتزام أيضاً بالأهداف والقيم العليا للمجتمع القابضة في فلسفات النظام السياسي ، ومن ثم السابقة على النظام القانوني ، إلا أن ضمانات عدم الخروج على تلك القيم والأهداف العليا قد ظلت حتى في إطار هذا التصور الانجلوأمريكي معلقة . لقد راح الفقه الانجلوأمريكي يلتقي في الحقبة الأخيرة على مأموداه أن «المشروعية» مضمونين فسيادة القانون (أو على حدّ تعبير الفقه الانجلوأمريكي «Rule of law») لا تقف بمضمونها عند مجرد احترام سلطة الدولة لقواعد القانون الوضعي المعمول به وإنما تجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي يضرب بجذوره وراء النظام القانوني للدولة في جملته متمثلاً في التزام تلك السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع ، الأمر الذي يكون للمشروعية معه مضمونان واحد «سلبي» وآخر «إيجابي»، ويتمثل المضمون السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متمشياً مع النظام القانوني للدولة من حيث الشكل بينما يتمثل المضمون الإيجابي في ضرورة مراعاة تلك القرارات والقوانين للقيم العليا للمجتمع^(٧) والتي هي عليا في معنى أنها تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه ، بل والتي هي منه بمثابة الهدف . وإذا ما تصورنا مضمون الشرعية على هذا النحو فإن هذه المشروعية تكون قد تضمنت إلى جانب مضمونها الدقيق مضمون الشرعية أيضاً . ومع ذلك وحتى في ضوء هذا التصور لمضمون المشروعية فإن شيئاً يبقى معلقاً ألا وهو : ما ضمانات التزام سلطة الدولة بتلك القيم العليا والأهداف البعيدة والتي تظل برغم ذلك التصور واقعة خارج إطار النظام القانوني للدولة ؟ أو في معنى آخر يبقى التساؤل عن ضمانات المضمون الإيجابي للمشروعية أي للشرعية بمدلولها الدقيق .

وليس من شك أن ضمانات هذا المضمون الموضوعي أي الايجابي لابد أن تكون من طبيعة مختلفة غير طبيعية ضمانات ذلك المضمون السلبي للمشروعية نظراً لتباين طبيعة القطاع الذي ينتمي اليه المضمون الثاني (اطار النظام القانوني للدولة) عن طبيعة القطاع الذي ينتمي اليه المضمون الأول الايجابي الذي يقع بجملته في ما قبل النظام القانوني للدولة ومن ثم في قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته ، إن ضمانات المضمون السلبي للمشروعية ضمانات قانونية بحكم وقوع هذا المضمون في اطار النظام القانوني للدولة ، إنها ضمانات قانونية تبدو في الرقابة على دستورية القوانين في مدلولها المتقدم، بينما لاسبيل بالنسبة لضمانات المضمون الايجابي للمشروعية إلا لضمانات من طبيعة القطاع التي تنتمي اليه أي من طبيعة قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته . ومن هنا كان التقاء الدساتير الغربية المعاصرة عند عدم تقديم أية ضمانات وضعية لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج على شرعية النظام القانوني للدولة في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده وذلك بالخروج على أهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في ايديولوجيات النظام وفلسفته ، الأمر الذي يضع الشرعية في مضمونها الدقيق بمناى عن كل جزاء وضعي في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة فلا يبقى من شأنها الا أن يكون الجزاء سياسياً بحتاً من طبيعة القطاع الذي تنتمي اليه طبقاً لمفهومها الغربي المعاصر ومن ثم الجزاء السياسي الصرف والذي يتمثل في حق المقاومة من جانب المواطنين كحق طبيعي أي مقاومة أعمال السلطة أو قراراتها أو نظامها القانوني في جملته اذا ما بدا لهؤلاء أنه جائر أي إنه على الرغم من مشروعيته يتضمن خروجاً على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع كما تبدو في فلسفة النظام وأيديولوجياته . وهكذا يقف الجزاء بصدد الشرعية عند مجرد الجزاء السياسي البحت دون الجزاء القانوني . بل إن النظم الدستورية المعاصرة قد ذهبت في هذا الصدد إلى أبعد من ذلك فراحت تجمع على اعتبار مثل هذه المقاومة جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها . صحيح أن ثمة وثائق دستورية وضعية غربية حديثة قد عنيت بمسألة مقاومة الجور هذه فراحت تعترف بهذه المقاومة كحق طبيعي للمحكومين قبل الحكام حال وثيقة اعلان حقوق الانسان والمواطن التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ م) والتي أصبحت جزءاً من الدستور الصادر سنة ١٧٩١ ، عدا أن هذه الوثائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تتضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمة النص عليها تقف عند مجرد التعبير عن ارادة واضعي الوثيقة وكسند فلسفي بحث للنظام السياسي الذي سيقوم على أساسها ، وكتسجيل لفلسفة (جون لوك) الانجليزي السابقة عليها في شأن الثورة كحق طبيعي للمواطنين اذا ما خرجت السلطة على أهداف قيام المجتمع السياسي ذاته ، وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الغرب المعاصر التي قامت في فرنسا أو في غيرها من بعد ذلك وحتى يومنا

هذا يعترف بحق المواطنين في مقاومة جور سلطة الدولة بخروجها على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع .

وجملة القول في شأن «الشرعية» كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة وضعية ولكي تبقى بكل قضاياها من شأن فلسفة السياسة وحدها . وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة في رفضها لفكرة الجور إلى فلسفة جان جاك روسو الفرنسي بكتابه «العقد الاجتماعي» في شأن «الارادة العامة»، فالقانون - في تلك الفلسفة - هو المعبر عن الإرادة العامة ، ولا يعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها - ومن ثم إذا تكلم القانون (قانون الدولة) وجب على الضمير أن يصمت . وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلاً في النظم السياسية الغربية المعاصرة . وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصده إلى «مشروعية» بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين (حيث يؤخذ بها) والتي مؤداها الموضوعي التزام سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي إليها أيضاً في شأن مدى التزامها بذلك النظام ، الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجوراً ، إنها دائماً عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت .

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيداً عن أن يقدم حلاً فعالاً للمشكلة السياسية تبعاً لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى «الجور» وسنرى كيف أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعاداً «وشرع» له ضماناً فعالاً إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلاً من مقاومة الجور حقاً «شرعياً» للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة ، فلا تكون خصماً وحكماً كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة .

ويقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة ثانية - إلى جانب مبدأ الشرعية - هي مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب ... ويرد الغربيون مبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في شأن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي لدى كل من «لوك» الانجليزي و«روسو» الفرنسي ، تلك الفلسفات التي بدت لأصحابها قادرة بما انتهت إليه على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية متمثلاً عند لوك في فكرة سيادة الأمة وعند روسو في فكرة سيادة الشعب ، وذلك في مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبالة حينذاك ولحساب البرجوازية

النامية فيما بعد. ويرد أنصار مبدأ سيادة الأمة Souverainete nationale مبدأ أهم هذا إلى
لوك الانجليزي بالذات (في كتابه عن الحكومة المدنية ١٦٩٠ م) بينما يرد مبدأ سيادة
الشعب Souverainete Populaire إلى فكر روسو الفرنسي في كتابه (العقد الاجتماعي
١٧٦٢م) .

لقد كان لوك يتصور في كتابه الحكومة المدنية أن حل المشكلة السياسية إنما
يقع في الديمقراطية النيابية والتي من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل
لسيادة الملوك وانطلاقاً من أن السلطة تنشأ نشأة تعاقدية في معنى أن مصدرها هو
الرضا بها من جانب المحكومين، بينما انتهى روسو بعقده السياسي (الافتراضي
البحث) إلى فكرة سيادة الشعب ، تلك السيادة غير القابلة - عنده - للتصرف فيها أو
النزول عنها الأمر الذي لاتستقيم معه فكرة النيابة ولا لنظم النيابية القائمة على مجالس
منتخبة تتولى عن الأمة صاحبة السيادة ممارسة مظاهر سيادتها . فعند روسو ليست
السيادة إلا مزاولة للإرادة العامة ، والإرادة العامة لاتمثل إلا بذاتها فهي إما هي بذاتها
وإما غيرها وليس من وسط بين هذا وذلك ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ولن يستطيعوا
أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مندوبيه، واستناداً إلى هذا يعلن روسو أن الشعب
الانجليزي (في ظل النظام النيابي) يعتقد أنه حر ولكنه على الخطأ فهو ليس حراً إلا أثناء
انتخابه لأعضاء البرلمان حتى إذا ماتم انتخابهم عاد عبداً .

ومهما يكن من أمر ذلك التباين بين فلسفة لوك وروسو بصدد فكرة السيادة
ومضمونها فإن النظم السياسية الغربية المعاصرة قد راحت تلتقي على فكرة سيادة
الأمة كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة الأمر الذي جعل من هذه النظم نظاماً «نيابية» تشترك
في نسق واحد هو الديمقراطية الغربية والذي قوامه إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة
تحكم العلاقة بين أعضائها المنتخبين - والذين يعتبرون ممثلين للأمة ومن ثم المعبرين
عن الإدارة العامة - وبين المحكومين الناخبين بناء على فكرة الوكالة «التمثيلية» والتي
بمقتضاها يعتبر عضو البرلمان ممثلاً للأمة بأسرها للناخبي دائرته فحسب ومن ثم
لا يكلف بتقديم حساب لناخبيه وليس لهؤلاء حق إقالته أثناء مدة النيابة . وهكذا تنقطع
صلة المنتخب بناخبيه بمجرد انتهاء عملية الانتخاب وتستقل بالتالي المجالس المنتخبة
طوال مدة نيابتها عن المواطنين الذين ينقلبون تبعاً لذلك إثر انتهاء عملية الانتخاب إلى
مجرد رعايا للحكومة النيابية ، وبهذا ينتهي الأمر عملاً إلى هيئات حاكمة تستقل
بمهام الحكم طوال مدة النيابة وبمنأى عن رقابة ناخبيهم . وهنا نطرح السؤال الآتي :
ما الحل الفعّال الذي يكون مبدأ سيادة الأمة قد قدمه - في ظل الدولة الغربية المعاصرة -
كحل للمشكلة السياسية؟ إن كل ما قدمه هذا المبدأ قد راح ينحصر عملاً في أعمال المعيار
العددي في شأن الكيان العضوي للسلطة إذ راح يحل محل الحاكم الأوتوقراطي - الذي

يتلقى سلطته عن غير طريق الانتخاب - مجالس بأعداد كبيرة يعينون بالانتخاب وفي ماعدا ذلك فانه لم يقدم حلا ما للمشكلة السياسية فهو إذ وضع تلك المجالس بمنأى عن رقابة الناخبين هيأ لها التدلي إلى استبداد يفلت من كل جزاء .

وتحضرنا هنا تلك العبارات المنتشرة في الأدب السياسي الانجليزي والتي منها «إن انجلترا لا يحكمها المنطق وإنما يحكمها البرلمان» ومنها أيضاً «إن البرلمان الانجليزي قادر على كل شيء إلا أن يقلب المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة» ولعل أبلغ ما يؤكد صحة تصورنا هذا لما آل إليه مبدأ سيادة الأمة في الغرب المعاصر في التطبيق من نقيض ما كان يرجى من ورائه ما أبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى لعام ١٧٨٩ في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى - في التطبيق - إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لوجود له (الأمة) وباعتبارها (المجالس) تعبر عن ارادته ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعاً لضياح المسؤولية بتعدد المسؤولين . إن مبدأ سيادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند ايدئولوجي - من غير مضمون موضوعي - لاستبداد المجالس، لقد راحت تلك المجالس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها ، وباعتبار تلك المجالس أداة التعبير عن «الإرادة العامة» راحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصومة ومن ثم فإذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت . وهكذا ينتهي الأمر - من ثنايا مبدأ سيادة الأمة - إلى طاغية بمئات الرؤوس (المجالس) كبديل لطاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة) ومن ثم إلى نقيض ما كان يتصور من ورائه . وجملة القول - وعلى حد تعبير «برتران دي جوفيتل» إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكة متخيلة هي «الإرادة العامة» محل ملك حي، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهي في حاجة دائمة إلى من يقوم عليها، وبتعدد القائمين عليها (أعضاء المجالس) وتتابعهم بنفسح المجال لاحتتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم والذين لاراد لكلمتهم لأنها التعبير عن «الإرادة العامة» والإرادة العامة لاتخطيء ولا تجور.^(٣)

وجملة القول في شأن مبدأ سيادة الأمة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى في التطبيق (في ظل النظم النيابية) إلى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة ونهائية لاتتمثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، ومن ثم فهي لاتتقيد في النهاية إلا بارادتها . إنه إذن الاستبداد المتدلي بطبيعته إلى الجور الذي لاعاصم للمواطنين منه . وسنرى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيادة الشعب لتقديم الضمانة الفعالة لعدم تدلي القائمين على سلطة الأمر إلى

الجور، تلك الضمانة التي جاءت في الاسلام كعنصر من عناصر النسق السياسي الاسلامي ومقومة من مقومات «نظامه القانوني» (في تعبيرنا المعاصر) .

* * *

وبعد أن انتهينا من الوقوف على دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة تمهيداً لتوضيح حلول الاسلام الرائعة في مجالها، سنعرض فيما يلي لمضمون ماجاء في كتاب The Caliphate للمستشرق الانجليزي «ارنولد» بفصله الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة وذلك لتحليله ونقده نقداً موضوعياً ، ولكي نواجهه بحقيقة النظام السياسي الإسلامي متمثلة في الحلول التي قدمها الاسلام للمشكلة السياسية ، ومقارنة بتلك الحلول التي تقدمها النظرية السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد ، والتي فصلناها آنفاً .

لقد تناول المستشرق الانجليزي (Sir Thomas W, Arnold) نظام الخلافة الاسلامي في كتاب بعنوان (The Caliphate) والذي نشر للمرة الأولى في أوكسفورد عام (١٩٢٤)^(٤) والذي يعيننا من هذا الكتاب هو ماجاء في فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة وعلى حد تعبيره : The Political Theory of The Caliphate

لقد بدأ «أرنولد» هذا الفصل بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند «للتنظيرية السياسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، وذلك على نحو ما فعل رجال الدين الأوروبيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب الباباوات والباطرة . ثم قدم طائفة من الآيات التي لجأ إليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد ، حتى إذا انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث لخلع مزيد من الوضوح والدقة على «نظرية الخلافة» فكانت تلك الأحاديث التي اتخذت كأساس لفقهاء الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين .

وفي هذا الصدد أورد «أرنولد» طائفة من الأحاديث التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلاً كان أم جائراً . فإن كان عادلاً فله ثواب عدله عند الله وإن جارفعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة .

وعلى الرغم من أن «أرنولد» قد راح يؤكد أن بعض هذه الأحاديث تبدو من وضع المؤيدين لحكم أسرة أو أخرى بقصد بناء «نظرية سياسية» للخلافة مفصلة على الواقع التاريخي ولكي تتخذ سنداً لخلافة مستبدة ، إلا أنه مع ذلك قد انتهى في هذا الصدد الى أمرين :

أولهما : أن الخلافة الإسلامية وقد اعترف بها على هذا النحو كانت تمثل حكماً

مستبداً يضع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فارضة على رعاياه طاعة خالصة لاتعرف التردد^(٥).

وثانيهما : أن «النظرية السياسية للخلافة» تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة سواء أكان الحاكم عادلاً أم جائراً^(٦).

وينتهي «أرنولد» هذا الفصل الثالث بعبارات خافتة ، مضمونها أنه في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الاوتقراطية للخليفة مقيدة، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ، الأمر الذي لم يدع مجالاً (في الاسلام) لذلك التمييز بين القانون الكنسي وقانون الدولة في المسيحية . ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس^(٧) (الشريعة الإسلامية).

وقبل أن نقابل أفكار «أرنولد» هذه بالنسق السياسي الإسلامي الحق بمفاهيمه وفروضه المستنبطة من الكتاب والسنة ومن سلوك الخلفاء الأوائل، ننبه - فيما يلي - إلى ماوقع فيه «أرنولد» من أخطاء منهجية واصطلاحية في الفصل الثالث من كتابه الخلافة، وذلك نظراً لما هيأت له هذه الأخطاء من اختفاء للصيغة الصادقة للنظرية السياسية الإسلامية وراء نظريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكد هونفسه تلتيقها هي الأخرى لحساب واقع معين.

* * *

بدأ «أرنولد» الفصل الثالث من كتاب الخلافة بالقول بأن علماء الدين **لقد** المسلمين قد جدوا في البحث عن سند «لنظرية السياسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع ، ثم أضاف إلى ذلك - في موقع لاحق بالفصل نفسه - أنه كان لابد من الالتجاء للأحاديث لخلع المزيد من الوضوح والدقة على تلك النظرية . وهذا كلام مؤداه أن مدلول عبارة «النظرية السياسية (Political Theory)» المنهجي والاصطلاحي غائب تماماً عن ذهن «أرنولد» . إن عباراته المتقدمة والتي بنى عليها تحليله كله لنظام الخلافة الإسلامية تعني أن للخلافة نظرية سياسية أصلاً ثم راح هؤلاء العلماء يجدون في الكشف عن سند لها في القرآن والأحاديث . وهذا تصور لا يلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية . إن أية نظرية سياسية هي - منهجياً واصطلاحاً - بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض

مستقرة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان بها في فهم الواقع وتفسيره ، أو هي بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفية أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ منتسباً إليها أو في الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديراً بذلك الانتساب وهي لذلك نظرية فلسفية تقدم نموذجاً لما «يجب أن يكون» لا «ما هو كائن» ، وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسلام ، إنها ليست جديرة بأن تكون كذلك إلا إذا قام بناؤها في جملته على مجموعة من فروض ومفاهيم مستنبطة من القرآن والأحاديث الصحيحة استنباطاً أميناً ، ومن ثم مبنية بعيداً عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته ، وليست ملفقة على مقتضاه . ونخلص من ذلك كله إلى أن بناء ذهنياً أميناً للنظرية السياسية الإسلامية أو للخلافة الإسلامية (وحتى تكون جديرة بانتسابها للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عناصر هي مقدمات من الكتاب والسنة (الصحيحة) وعمليات استنباط مجموعة المفاهيم المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع ومضامين هذه المفاهيم ، وهي جميعاً عناصر لبناء ذهني واحد . ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية السياسية الإسلامية وجزء أصيل منه . فلو أن «أرنولد» قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد - على طول فصله الثالث بالتصريح أحياناً وبالتلميح أحياناً أخرى - أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية إسلامية خالصة ، ولكي يؤكد أن دور الكتاب والسنة في بناء النظرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقاً لتلك النظرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن هذا الدور قد انحصر في تأييد ذلك الواقع المستبد .

ويكون «أرنولد» بذلك قد أراد أن يصور نظرية للخلافة الإسلامية ، والحق أنها - كما صور بناءها الذهني - ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، كما أنها ليست البتة جديرة بأن توصف بأنها «نظرية» (في المدلول الاصطلاحي) ، ذلك لأن بناءه لها لم يبدأ من الآيات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلامياً وإنما أخرج الآيات والأحاديث نهائياً من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح يلجأ إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع ، فأين هذا من البناء الذهني الصحيح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسابها إلى الإسلام من ناحية أخرى .

وثمة خطأ آخر وقع فيه «أرنولد» بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكاً دقيقاً بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن

تخصّصه وإما قصداً بهدف تمييع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية . لقد انتهى «أرنولد» بتحليله على طول الفصل الثالث إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة استدعت الآيات والأحاديث لتأييدها بالتفصيل المتقدم . غير أن «أرنولد» راح يختتم فصله هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه «في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزماً بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ... ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الإسلامية)

فلو أننا احتكنا إلى المدلول الاصطلاحي والمضمون الفني لكل من لفظتي «الاستبداد» و «التحكم» حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها ، لتبين لنا مدى التناقض بين ما انتهى إليه «أرنولد» من تحليله على طول الفصل الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أنها قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة تحكيمية وبين ما جاء في تلك الفقرة الأخيرة لفصله الثالث . فلقد سبق أن أوضحنا في بحثنا هذا أن «التحكم» في ظل الدولة الغربية المعاصرة لا يعني أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أي بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها ، وأن الاستبداد يجاوز ذلك إلى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبّع في أيديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية .

فلو أننا أحتكنا إلى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدّد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفتها والتي ينتمي إليها «أرنولد» لبدأ التناقض عميقاً بين ما انتهى إليه ذلك المستشرق من صياغة للنظرية السياسية لخلافة إسلامية مستبدة تحكيمية وبين ماضيه هو ذاته «الفقرة الأخيرة» من الفصل نفسه والتي تؤكد - وإن كان قد عرضها بعبارات خافتة - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الإسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الانساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة . ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي ما يتصل بسلوكه من حيث هو انسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده «أرنولد» نفسه لا يستقيم البتة مع ما انتهى إليه «أرنولد» ذاته وفي الفصل نفسه حين قال بأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية قد صيغت كسند للاستبداد والتحكم . إن مجرد التزام الخليفة المسلم

بأحكام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها «أرنولد» ذاته لقاطع بقيام الخلافة على مبدأ المشروعية أي على مبدأ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغربي المعاصر ، وبالتزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظراً لكون القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها القرآن والحديث على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني للمجتمع الإسلامي التي وردت هي الأخرى في المصدر نفسه وبالتفصيل الذي سنعود إليه فيما بعد .

وهكذا يكون «أرنولد» قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما: أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السياسية مما أدى به إلى الخلط بين تاريخ واقع الخلافة الإسلامية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي ، وثانيهما: أنه بعدم تصويره للمضمون الفني الدقيق للفظتي «الاستبداد» و«التحكم» قد فوت على القارئ إدراك حقيقة نظام الخلافة الجدير بانتسابه إلى الإسلام في خاصته الكبرى المتمثلة في التزامه الصارم بمبدأي المشروعية والشرعية معاً .

* * *

وإذا انتهينا من نقد فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية ، من الناحيتين المنهجية والفنية على النحو المتقدم ، ننقل فيما يلي إلى بيان الحلول التي قدمها الإسلام للمشكلة السياسية .

ولكي تستجيب هذه الحلول الإسلامية للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة لتلك المشكلة سنعالج الحلول الإسلامية في الإطار نفسه الذي عالجنا فيه الحلول الغربية في صدر بحثنا هذا مع محاولة الارتباط بلهجة التعبير الاصطلاحي المعاصر ودون المساس بالمضمون . وسنرى كيف أنه في هذه المقارنة يقع الرد على أفكار «أرنولد» والمتابعين له من ناحية الموضوع . وإعمالاً لهذا المنهج سنبين فيما يلي موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفه من المفهوم الغربي المعاصر «للدولة» ومن مفهوم «الشرعية» في إطار تلك الدولة الغربية ، فموقفه من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة هناك .

فأولاً: ماموقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمونها كما قدمناه آنفاً انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة أي من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أو في معنى آخر الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون ، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون

مهياً بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم؟

إنَّ نظرة ممعنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث في شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في المجتمع الإسلامي تقطع بالقول بأن الإسلام قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره «للسلطة المنظمة» في المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقاً لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأمورها: يقول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [النساء ٥٩]، ويقول صلوات الله عليه: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن طع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني». غير أن هذه الطاعة في الإسلام مرهونة بالالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة) فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل في الإسلام أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وهذا الحديث يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها - كما ورد في حديث آخر - «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وهذه أحاديث متفق عليها. وهكذا يقضي الإسلام بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفاً. وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لاختصاص ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث؟ ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه المجتمع الإسلامي. ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء المجتمع الإسلامي، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة في المجتمع الإسلامي على التزام القائمين عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى - لو أنهم علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة. ولقد سبق أن بينا كيف أن «أرنولد» لم يستطع أن يخفي هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من فصله الثالث على النحو الذي أشرنا إليه وإن كان قد حاول أن يصرف نظر القارئ عن مدى أهميتها في تصوير النظام السياسي الإسلامي الحق. وجملة القول إذن في هذا الصدد أن الإسلام هو الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيمياً قانونياً ومن ثم لدولة القانون.

وثانياً: ماموقف الإسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين: (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو

يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً [الفرقان ٤٤]. في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أنّ الكم العددي البشري لا يمثل قيمة بذاته ، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) [الزمر ٩] ، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم ، (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [المجادلة ١١] .

وإذا انتقلنا بهذه القيم القرآنية العامة الى ميدان الحكم قلنا بأن العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري ، إنما هي - في الاسلام - «بالكيف» . إنّ تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الاسلام ، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضي درجة من العلم والحكمة لا تتوفر لذلك السواد . إنّ العبرة في تولي شؤون الجماعة هي - في الاسلام - للايمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم . إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهد «حكمة الخيرة المؤهلة للحكم» وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيء للقوغائية .

ولو أننا تصفحنا كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة في مجالنا هذا للاحظنا كيف أنهم قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية ما استنبطناه . فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار «الكيف» ودون الكم ، أي بحكم الخيرة المؤهلة دون الكثرة التي لا تعلم . ففي كتاب «الأحكام السلطانية» ينقل لنا الماوردي - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - ما كان شائعاً في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة ، فيقول :

«إنّ الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما : أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني : أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتمدة فيه .

وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة :

الأول : العدالة الجامعة لشروطها

والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها .
والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتدبير المصالح أقوم وأرفع .

وأما أهل الإمامة (المرشحون لتولي منصب الحكم) فالشروط المعتمدة فيهم
سبعة :

الأول: العدالة على شروطها

والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد

والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتبدير المصالح

وهكذا يأتي الفقهاء المسلمون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه -
انطلاقاً من تلك الآيات - لامجال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وفي
شأن ناخبهم (بالتعبير العصري) على السواء، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة، وإنما
هذا المجال من شأن الفضلاء ذوي العلم والرأي والحكمة ، فليس أهل الاختيار
هم - في الإسلام - من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في
كل زمان ومكان . وأهل الإمامة كذلك من باب أولى .

وموقف الإسلام هذا من المعيار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك
النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين
وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد
بسلطة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في
تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعا لضياع المسؤولية بتعدد المسؤولين . إن تعدد
القائمين على السلطة (أعضاء المجالس) وتتابعهم يفسح المجال هناك (على حد تعبير
هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم) لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم .
إن النقد الذي وجهه ولا يزال يوجهه النابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية
الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم في بحثنا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمني من
جانبيهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي .

وثالثاً: ماموقف الإسلام من مفهوم «الشرعية» وفي مواجهة التصور الغربي
المعاصر لهذا المفهوم ؟

لقد رأينا فيما تقدم أن مفهوم الشرعية في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند
الالتزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني، فقرارات هذه السلطة
مشروعة لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فإن الشرعية تقع هناك بكل
أبعادها وضماداتها في إطار النظام القانوني للدولة، الأمر الذي يقصر مضمونها على
مجرد «المشروعية» أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاماً شكلياً فلا
يجاوز ذلك الى الالتزام بما وراءه من قيم أساسية وأهداف عليها كما رأينا في ظل
النظم الغربية المعاصرة من شأن فلسفاتها السياسية التي استدعتها والتي تظل على
الرغم من ذلك سابقة عليها خارجة عن أطوارها . ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية

الشكلية - أو على الأدق مجرد «المشروعية» - على ضمانة شكلية أيضاً هي الرقابة على دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا إليها آنفاً. ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون «الشرعية» أن راح خروج سلطة الدولة في قراراتها وحتى بُنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يفلت من كل جزاء وضعي وحتى حين راح الفقه الانجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن «حكم القانون» (Rule of law) لا يقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف، أي حتى حين راحت المشروعية تقترب بمضمونها من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه، ظل المضمون الايجابي للشرعية - برغم ذلك - واقعاً من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضعي وظل «الجور» بقضاياه واقعاً هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعاً لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذاتها كما قدمنا.

أما في الإسلام، فإن نظرة مخصصة في «النظام القانوني للدولة الإسلامية» تؤكد أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندمجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الإسلامي. وتوضيحاً لذلك نقول إن النظام القانوني الإسلامي - وقد صور في الكتاب والسنة - بقواعده وجزئاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الإسلامي بوصفه انساناً ومواطناً وبوصفه حاكماً فحسب وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جاعلا منها جزءاً من النظام القانوني متمتعاً تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزئاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف في طبيعته أو في جزائمه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي. بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا علم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشئتي مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي أي في مجتمع حددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامي «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم^(٨) في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.

وجملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام - وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر - أن الإسلام لا يعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم. إن النظام القانوني الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الإسلام على مفهومها الغربي. إن مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو أيديولوجي من غير أية ضمانات فعالة له. أما في الإسلام فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانوني الإسلامي وللقيم الإسلامية وللاهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء - ضمانات قانونية فعالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة. وهذه الضمانات القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً على كل مسلم وذلك بحكم ماورد في شأنه في الكتاب والسنة. ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله. ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو النهي عن المنكر، يقول الله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) [آل عمران آية ١٠٤]. وفي صيغة هذه الآية الكريمة مايقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

بل إن من الآيات ماربط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [آل عمران : ١١٠]. وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية. فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع، أي في النظام القانوني الإسلامي، ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه - من جانب سلطة المجتمع الإسلامي - في جملته أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم. إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً. وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأناً في الإسلام.

وهذا الجزاء القانوني للجور باعتباره منكراً في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليه) لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصه «من رأى منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وليس من شك في أن مضمون هذا الحديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله يمثل جزءاً من النظام القانوني الإسلامي بل وقيمة إسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منه. ويعني مضمون هذا الحديث - إذن - أن جزاء الجور في النظام الإسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليدي) فإن لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجة لها في معنى المقاومة السلبية للحاكم الجائر أي برفض الامتثال لقراراته التي تأتي خارجة على النظام القانوني والإسلامي في أحكامه أو في قيمه الأساسية على السواء. والحق أن في هذا الجزاء القانوني للجور في النظام الإسلامي تقبع فاعلية الضمانة الإسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة، وذلك في مواجهة تلك الضمانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القوانين بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأنها.

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالترام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبة لكل مسلم (على مقتضى ذلك الحديث) تتمثل كما قدمنا في رفض المسلم في مجتمعه الإسلامي الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمونها لما فيه خروج على الكتاب والسنة ومن ثم على الدستور الإسلامي (بالتعبير المعاصر)، بينما على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقاً لمفهوم الشرعية الضيق هناك أن يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقضي بعدم دستوريته، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهي أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصماً وحكماً في الوقت نفسه.

إن في التزام المسلم في ظل الدولة الإسلامية التزاماً قانونياً - على النحو المتقدم - بمقاومة الجور، مقاومة تبدأ بالقهر أي بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام القانوني الإسلامي في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلع، ولكي تقف في أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية متمثلة في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجائرة، إن في هذا الالتزام ما يجعل من الالتزام القانوني بمقاومة الجور - بالنسبة

للمسلم فرداً أو جماعة - ضماناً فعالة لرقابة شعبيته لايحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيداً ومستقلاً عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها، وهكذا يكون القول الفصل - في ظل النظام القانوني الإسلامي - بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية للشعب المسلم أفراداً وجماعات لايحتكم فيها إلا للقيم الإسلامية، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكماً وخصماً معاً كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة، ويؤيد فهمنا هذا لواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية في الإسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة، إذ يقول «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك ،.....» ثم ما أعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلاً «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، كما حمد عمر الله إذ جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه. أليس في ذلك كله حض على مقاومة الجور مقاومة إيجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية؟ وأليس في ذلك أيضاً ما يكفي لإبطال كل ما جاء في تحليل «أرنولد» للخلافة الإسلامية ولما انتهى إليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحكمي لامكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا؟!

كيف يستقيم تصوير «أرنولد» هذا للنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمونها الإيجابي المتقدم بضمانتها الفعالة المتمثلة في واجب مقاومة الجور ، وأخيراً أين مضمون الأحاديث التي استدعت في تحليل «أرنولد» تأييداً لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي قدمناها آنفاً كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له؟^(٩)

ورابعاً: ماموقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لها ؟

لقد سبق أن قدمنا أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة ترتد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكر كل من الفيلسوف الإنجليزي «لوك» والفيلسوف الفرنسي «روسو» . فلقد أخذت عن «لوك» فكرته في تسويد البرلمان باعتباره نائباً عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة الأمة) تبعاً لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي ، بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تتنكر تماماً لفكرة «لوك» عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة إخلال السلطة

بالتزامها بالمحافظة على حقوقهم الطبيعية الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية ، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي «للك» من وراء فلسفته عن العقد السياسي . كما أخذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفة «روسو» فكرته عن الإرادة العامة التي لا تخطئ والتي لا راد لكلمتها ممثلة في القانون ، الأمر الذي هيا في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها «روسو» ذاته .

وجملة القول فإن النظم النيابية الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من «لوك» و«روسو» ما يدعم سيادة المجالس النيابية بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجور . فإذا انتقلنا إلى الاسلام لاحظنا أنه ليس بحاجة البتة إلى مثل تلك الشعارات الغربية كشعار سيادة الأمة في مجالنا هذا . ذلك بأن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانات للشرعية متمثلة - كما قدمنا - في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني ، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إنها ترى في مقاومة جور سلطة الدولة عملاً هداماً .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الاسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا تنظيراً عقلياً رائعاً لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الاسلامي كدعامة نظرية لحق المحكومين في مقاومة الجور ومن ثانياً فكرة العقد السياسي التي عرفها الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الاسلامي بقرون طويلة . فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب «الأحكام السلطانية» «للماوردي» (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب بفكرة العقد ، فلقد عنون الباب بعبارته: (عقد الامامة) ثم راح يقدم تنظيراً عقلياً رائعاً لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في المجتمع الاسلامي وعلى نحو يجعل من هذا التنظير سنداً عقلياً قوياً لحق المقاومة كضمان للشرعية . فلقد صور «الماوردي» في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أنها علاقة تعاقدية تتحدد معالمها على مقتضى عقد هو عقد الامامة والذي به تنشأ السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظام القانوني الاسلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بإعمال ذلك النظام ، كما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية حقوق يسأل الإمام عن أدائها قبل الأمة . فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص في واجب الطاعة . غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به الا وهو التزام الامام

بعد الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة وجملة القول إذن أن «الماوردي» راح -بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثانياً عقد هو عقد الإمامة والذي واقعته المنشئة له تبدو في عملية البيعة - يقدم مايصلح كسند نظري لتسوية المقاومة. ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للإمام بحرصه على عدالة باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الامام ومن ثم فإن جور الامام يسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الامامة وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجهم من الخلافة بعد أن أضحي بقلوه فيها غير شرعي. وهكذا يكون «الماوردي» قد قدم تنظيراً عقلياً لمصدر السلطة في المجتمع الإسلامي من ثانياً فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحاً لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» كتنظير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها - والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسوية مقاومة الجور إنما تتمثل في أن تنظير «الماوردي» لتلك العلاقة على أنها تعاقدية جاء تنظيراً حياً إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة وكأنها تنشأ عن اتفاق فعلي تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة. بينما وقف تنظير «لوك» الانجليزي - فيما بعد «الماوردي» بقرون طويلة - لعلاقة السلطة برعاياها من ثانياً الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة فالعقد المنشئ للمجتمع السياسي عند «لوك» هو عقد افتراضي بحث يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لأساس لها في الواقع ، فحالة الطبيعة اللامركزية السابقة على عقد «لوك» هي حالة افتراضية لأن الانسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتماً وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تملئها قدرة المجتمعات على الاستمرار ومن ثم فإن البدء في فلسفة «لوك» من حالة الطبيعة التي لا تعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحث وكذلك الانتقال منها إلى حالة المجتمع السياسي بعقد ، هو الآخر افتراض عقلي صرف . أما «الماوردي» فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيراً حياً إذ راح يسند العقد المنشئ لسلطة ولي الأمر في المجتمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي «البيعة» ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد ، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي . ثم إن فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته وذلك بأن ولي الأمر طبقاً لتحليل «الماوردي» هو من الرعايا في مركز تعاقدية وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد بأن فجر أوجار .

ومن هنا فإن نظريته عن العقد السياسي ترفض تماماً فكرة استقلال المجالس الحاكمة المنتخبة عن ناخبهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية الغربية المعاصرة والتي تستند إلى فكرة الوكالة التمثيلية هناك؛ تلك الفكرة التي على مقتضاها لا يكلف أعضاء المجالس طوال مدة عضويتهم بتقديم حساب لناخبهم ، كما لا يجوز للناخبين إقالة هؤلاء الأعضاء قبل نهاية مدة العضوية . وإنما الذي يستقيم مع فكرة «الماوردي» عن العقد السياسي بأبعادها المتقدمة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمونها أن أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبهم أولاً بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية ، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين ، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية .

وهكذا تبدو روعة فكرة «الماوردي» عن العقد السياسي كعقد عقلي حي للاحق المقاومة فحسب وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين وعلى نقيض ما انتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة إذ تقوم كما هو واضح مما تقدم على التمكين لاستقلال المجالس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين مما يهيئ لتدلي تلك المجالس إلى الاستبداد ، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقة هي شعار سيادة الأمة .

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهاء أهل السنة والجماعة في موضوعنا) . وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ما قدمه «أرنولد» في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية .

* * *

ختام هذا البحث نقدم فيما يلي تصورنا لما يجب أن تكون عليه علاقات **وطني** المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، أو في معنى آخر نموذجاً نظرياً للنظام السياسي الإسلامي نستطيع الاسترشاد به في الحكم على مدى إسلامية نظام سياسي ما .

إن وصف نظام سياسي ما بأنه إسلامي معناه أن علاقات الأمر والطاعة في المجتمع تجري على مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات . وهذا مؤداه أن نموذجاً نظرياً للعلاقات السياسية في

المجتمع الإسلامي يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت في الكتاب والسنة . فلو أننا حاولنا تصوير مثل هذا النموذج على هذا النحو ، فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتي أوردناها آنفاً والتي تقضي بالتزام رعايا السلطة بطاعتها ، من حيث هي فضيلة سياسية إسلامية بذاتها ومن تلك التي تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين ، ثم من تلك التي تشرع مقاومة جور السلطة بل وتجعل منها واجباً إسلامياً بالتفصيل المتقدم ، لو أننا استنبطنا من تلك المقدمات الإسلامية الصرفة مجموعة من مفاهيم بشأن العلاقات السياسية للمجتمع ثم أودعنا هذه المفاهيم جميعاً في بناء متسق لكنت هذه المفاهيم جديدة بأن توصف بأنها مفاهيم سياسية إسلامية وكان ذلك البناء الذهني جديراً هو الآخر بهذا الوصف ، أي بوصفه بأنه نموذج نظري للعلاقات المجتمعية الإسلامي ، أولاً يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية حتى تعتبر إسلامية ، لو أننا فعلنا ذلك كله لانتبهنا إلى تصوير هذا النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية مرتكزاً على «مفهوم سياسي أساسي هو ما نستطيع تسميته «بالتدرج في الالتزام السياسي» ، وهو تدرج نستطيع تمثله على النحو التالي :

إن على رأس سلم التدرج في الالتزام السياسي على خريطة ذلك النموذج الإسلامي يقع النظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه (بمضمونه الذي ينفرد به الإسلام على نحو ما قدمنا) ثم يلي ذلك الالتزام السياسي العام بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية ، وهو التزام عام في معنى أنه شامل لمواطني الدولة الإسلامية دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها (إذ الأصل في الإسلام أنه لا حكم إلا لله) . فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الإسلامي ولقيمه السياسية في علاقاتهم الخاصة وفي ممارستهم لوظيفة الحكم ، وفي الخروج على ذلك «جور» ، ولهذا الجور مفهوم إسلامي له موقعه على ذلك النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية ، والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم في علاقاتهم الخاصة ، وفي علاقاتهم السياسية أي كأطراف في علاقة الأمر والطاعة فهم مكلفون بطاعة السلطة بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية إسلامية بذاتها ، بيد أنهم مكلفون في الوقت نفسه بواجب سياسي هو واجب مقاومة الجور أي جور الحاكم تبعاً لخروجه على التزامه بأحكام النظام الإسلامي وبقيمه السياسية ، ولقائمة الجور هذه مفهومها الإسلامي الذي يتخذ له هو الآخر مكاناً على النموذج السياسي الإسلامي للعلاقات السياسية . ثم يلي ذلك في سلم التدرج في الالتزام السياسي بمفهومه الإسلامي انقسام رعايا النظام القانوني الإسلامي الشركاء في ذلك الالتزام السياسي العام إلى فريقين

حاكمين ومحكومين بتدرج سياسي فيما بينهما قوامه التزام الحاكمين بأوامر سلطة الأمر . بيد أن هذا الالتزام السياسي هو الآخر مرهون بالالتزام الحاكمين بالنظام القانوني الاسلامي بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم ، فإن جاء هذا المضمون خارجاً على تلك القيم والأحكام الاسلامية كان بذلك جائراً وسقط التزام رعايا السلطة به ووجهت مقاومته ، وتلك ضمانات شعبية فعالة للشرعية بمفهومها الاسلامي الشامل وهي ضمانات ينفرد بها النظام السياسي الاسلامي كما فصلنا آنفاً .

وهكذا يبدو النموذج السياسي الاسلامي على هيئة بناء ذهني من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج في الالتزام السياسي ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى ، وهي جميعاً اسلامية تبعاً لكون مضمونها مستنبطاً من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هي فضيلة سياسية ومفهوم «الجور» في مدلوله الاسلامي ومفهوم «المقاومة» من حيث هي واجب اسلامي ومفهومها من حيث هي ضمانات لعدم التدلي إلى الجور .

ومثل هذا النموذج السياسي الاسلامي الخالص جدير حقاً بأن يسترشد به في الحكم على مدى إسلامية أي نظام سياسي . إن كل نظام يقيم علاقات مجتمعه السياسية على ذلك النحو من التدرج في الالتزام السياسي بمفاهيمه الإسلامية السياسية المتقدمة هو جدير وحده بانتسابه للإسلام .

ولعل في ذلك فصل الختام في الرد على ما قدمه أرنولد بصدد النظرية السياسية للخلافة الاسلامية .

والله يتم نوره ويغفر لي عجزتي والسلام ،،،

محمد طه بدوي

الاسكندرية في ٢٦ سبتمبر ١٩٨٢ م
الموافق ٩ ذو الحجة ١٤٠٢ هـ

الهوامش

١ - لمزيد من التعريف بالمشكلة السياسية وبحلولها المختلفة يرجع الى كتابنا. المنهج في علم السياسة، الاسكندرية - ١٩٧٩ (من مطبوعات جامعة الاسكندرية) ويرجع كذلك الى المراجع المشار اليها فيه.

٢ - في هذا المعنى : A. Paolrein D, entreves La notion : de, L,etat, Traduction Trancaise Sirey Paris, 1969

مع الفصل الخاص بالشرعية، ص ١٧٧ وما بعدها.

٣ - Bertrand De Jouvenel, Le Pouvoi P 326r

٤ - وطبعته الحالية التي في ايدينا هي طبعة :

London, Routledge, KengaN Paul, L,T,D, 1967

5 - «The Caliphate thus recognized was a deaspetism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating ebedince from his subjects».

Arnold, The Caliphat, P. 47,48.

6 - «The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by divine appeintment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god, and the only satisfaction that the subjects can feel is that God will Punish the unjust ruler for his wicked deeds even as will reward the righteous menarch».

Arnold, P, 49

7 - «In one respect only was the arbitrary, autocratic power of the Caliph limited, in that he, just as every other Muslim, was obliged to subnit to the ordinances of the Shariah, or law of Islam. This limitation arese from the Peculiar Character of Muslim. law as being primarily (in theory at least) derived from the inspired Word of God, and as laying down regulation for the conduct of every department of human life, and thus leaving no room for the distinction that arese in Christendom between canen law and the law of the state.

The law being thus of divine origin demanded the obedience even of the caliph himself, and theorgtically at least the administration of the state was supposed to be brought into harmony with the dictates of the sacred law».

Arnold, P, 53

٨ - في هذا المعنى الدكتور محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الاسلامية ص ١٤٣ - الطبعة الثالثة ١٩٧٩، المكتب المصري الحديث بالقاهرة.

٩ - لمزيد من التفصيل في شأن مقاومة الجور في الاسلام والآيات والأحاديث التي يرتكز اليها واجب المقاومة، يرجع الى كتابنا: حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية، والقانون الوضعي - الاسكندرية ١٩٥٠ م.

الفصل الثاني عشر

الحياة الاجتماعية

الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين

الدكتور عبد الوهاب أبو حديبة
مدير مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية
تونس

الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين

من الصعب جداً أن نجد تطابقاً بين ما يكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن حضارتنا من تقاليد ومعتقدات ، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل وإن كان هذا أمراً طبيعياً في حد ذاته فإنه قد يعود أيضاً إلى الفجوة الفاصلة بين ماتعودنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارج عنا لا يشاطرنا الأرضية المادية والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها . وعلى هذا الأساس فإن كل ما يكتب أو يقال عنا يهمننا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما ، صادقة كانت أو مشوهة . تبعث على التساؤل وتحث على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل ما ينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه .

وهذا ما يحدث عادة في تلاقي الحضارات ، إلا أنه يبدو وكأن الحضارة الإسلامية - إلى جانب ما أثارته من اهتمام علمي واضح - بناء تبلور في قالب دراسات موضوعية نزيهة ، فإنها أثارت أيضاً الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإصاقتها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكأنه نظرتنا للحياة .^(١)

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل في الأذهان وراج . وأن يكون ما كتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا فالأوساط الشعبية والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالاً بالعالم الإسلامي أصبحت متأثرة شديد التأثير بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء المغرضة عن المجتمعات الإسلامية . ولعل هذا ما يجعلنا في حاجة ملحة إلى التأمل

ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها ، وحتى لايبقى شبابنا ضائعاً ممرقاً بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه ولكنه لايرضى بها بحكم التطور الطبيعي للحضارات أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم ، وبين صورة خلافة ولكنها مشوهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك النزعة الطبيعية للشك وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجلدة القومية وعن الأصالة التاريخية

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها لايزال في حاجة أكيدة إلى غربة وتقويم ، وبعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع .^(٢)

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب (الموضوعية) و (التجرد) و(الدقة) و(النزاهة) و(العلم) ... ولكنها تخفي حقيقتها على القارئ فلا يتفطن الى مايتسم به معظمها من ضعف في التحليل ونقص في الاطلاع وتسرع في اطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعدّ اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة ، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربي الضيق .

وجدير بالملاحظة أيضاً أن أجيالاً وأجيالاً من الأوربيين اطلعوا على الاسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي طبعت عديد المرات وترجمت إلى كثير من اللغات ، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب جورج بوسكي عن (قيم الاسلام الجنسية)^(٣) وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت اشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الانجليزية والاسبانية والهولندية ، وأصبح المدخل المفضل ان لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لايمكن لأي (أجنبي) أن يطلع عليها الا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض الا وهي قضية (الحياة الجنسية) . إلا أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلاً ماتوصل اليه من دراسة لبعض أمهات كتب الفقه الاسلامي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الاسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجوراً ومجهولاً إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الاسلامية المثقفة نفسها فان هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعديد الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين .. فلا تكاد تجد باحثاً غريباً أو مسلماً يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند الى هذا الكتاب غير متفطن دائماً إلى مااختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي، وعنقهم الشهواني وانسياقهم للذة واندفاعهم في طلبها، وعدم

سيطرتهم على أنفسهم فيستعصي عليهم التقيد بالمبادئ والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الاسلامي وإلى تعاليمه.. فمن تحريف إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية.

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس للنصف حضارتنا وهو ما يتطلب منا نقداً علمياً لمناهج بعض المستشرقين وتفكيراً لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم واثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم.

* * *

والتحقيق هذه الرغبة لا بد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشرافية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوروبا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي . فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والالمانى في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقتراضاً واضحاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال ان يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوروبا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان (خال) من (حضارة) واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يُقسّم ويوزع ويستعمر، وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يساير فلسفة الديمقراطية والحرية خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الامبريالية . فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تساير أساساً المبادئ والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان، وآلت في نهاية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأنها القول الفصل الى مابعد الحرب العالمية الثانية ، فأصبح من المسلم به أن البشرية في تطورها التاريخي وسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور بيد أن المجموعات الأخرى ما تزال (بدائية) تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل وال فقر والبؤس والتخلف.

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان: أولهما عملي، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون المجتمعات الأوروبية المتقدمة لا بد وأن تكون (مسؤولة) أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب المتأخرة (فواجب) عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسموها إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

وهذا ماسماه رديوارد كيبلن: (حمل الرجل الأبيض) أو ما كان يدرسه اساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان (الاستعمار) وواضح أن كل هذه المواقف ليست في نهاية الأمر إلا محاولات - كانت موفقة إلى حد بعيد - لطمأنة النفس وتوفير راحة الضمير وترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم أن الشعوب الاسلامية وإن كانت غير غربية فإنها تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جداً لا تقل قيمة عن الحضارة الأوروبية، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها . فمنها ما هو مكتوب ومنها ما هو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها ما زال يبحث عن نفسه وأن الموقف العلمي الصحيح كان لا بد أن يفرض بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمناً وذاتياً لا بعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية.

وإزداد الاشكال تعقيداً بعد أن اتضح أن هذه الشعوب الاسلامية المغلوبة المهزومة عسكرياً لم تخضع ذهنياً وعقلياً لسيطرة الغرب عليها ، بل اتجهت تبحث في ثقافتها ماضياً وحاضراً عن مقومات تستمد منها ما استطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال ولتدافع عن نفسها ، وفي هذا الاطار اتضح أن الاسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في نهاية الأمر الا طواراً من أطوار الصراع القديم بين أوروبا والعالم الاسلامي ...

ولعل من أخطر ما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الاسلام هو سر المقاومة وأنه مادام متأصلاً في شعوب (ما وراء البحار) فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي .

ومن أجل كل هذا كان لا بد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الاسلامية ومعرفتها إلى مجرد (تطبيق) علم اجتماع البدائيين عليهم . يقول ريني موني حرقياً في مشروع برنامجه عن (علم الاجتماع الجزائري)^(٤) مثلاً . ويعترف أن موضوع بحثه في هذا الصدد لا يختلف جوهرياً عن البحوث التي قام بها صاباتييه^(٥) من قبله

تحت عنوان (علم الاجتماع الأهلي) ويستطرد موني في عرضها فيقول: «لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لتتعرف على حياة الشعوب الجزائرية ، نظرية أولاً لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحملها وندير شؤونها ، ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسولوجية وأن مبشرين لافيتو وشارلوفوا LAFITAU ET CHARLEVOIX أسسوا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما أسستها في أفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستكشافية .

«وفي الجزائر نجد ماسكراي (MASQUERAY) ودوتي (DOUTTE) قد تركا لنا أعمالاً مجيدة بحق وزيد أن تنظم الدراسات الاثنوغرافية في إطار مؤسسة عمومية على غرار ما فعلت جمهورية الولايات المتحدة أو على غرار ما قمنا به بعد في المغرب الأقصى ، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضاً باعتبار أن العلم مصدر للتنفيذ وللحكم فإن المعرفة تصبح وسيلة لا بد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبناها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالامكان تجنبها لو كان أعواننا على بينة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤونهم» (ص ٤٣) .

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة (الأهلية) الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في نهاية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليدية الجزائرية والقوانين الأوروبية (ص ٤٩) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية - وهو يعني بذلك الاسلام - تشوبها الارواحية (ANIMISME) والايمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي - والدين الحقيقي ، هنا في نظر المؤلف لا يمكن أن يكون إلا المسيحية .

ويحتار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته ، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء يمكن أن يسمى (حضارة) والكلمة يضعها هنا بين قوسين الا أن ذلك الشيء المتواضع لا يوجد حسب رأيه الا عند الأقليات القبائلية ، فيؤكد أنه «يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بآتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعياً بوحده ، فله عاداته وقوانينه ، ولتختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخاصة به والتي جعلته يقاوم تفشي العادات الجديدة» (ص ٥٠)، إلا أن ذلك كله يماثل ما يلاحظ عند الشعوب القديمة . ويردف قائلاً «وخلاصة البحث أن لافرق يذكربين الاسلام واللوثنية بل إن الاسلام امتداد للوثنية، والبحر المتوسط لا يزال بحراً يونانياً - لاتينياً معاً، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه ، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمالي أفريقيا» (ص ٥٣) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني مونيي بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشرافية عن المجتمعات الإسلامية ، وريني مونيي وأن اكتفى بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دوركايم ونحن لانشك في حسن نواياهما، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الإسلامي . وإذا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أقضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا باباً من أهم أبواب (العلوم الاستعمارية) (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه حيث ينظر في مشاكل المجتمعات المستولى عليها ، ومن حيث أهدافه حيث كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية ، ولم يكن المنهاج المتبع إلا وسيلة - وإن كانت وجيهة في حد ذاتها - إلا أنها سخرت لغايات ليست لها علاقات بالعلم ولا بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها .

ولو حاولنا تقييم ماكتب طيلة تلك الفترة عن الاسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج - باستثناء البعض القليل منه - في اطار (البرنامج) الذي سطره ولخصه مونيي في المشروع الذي تعرضنا إليه .

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيين بآتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن المجتمعات الإسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطاً في الجيش الفرنسي تكونت (ملكتهم) في الميدان حيث (اكتشفوا) الاسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لتعمير أوقات فراغهم . فكانوا بمثابة جامعي المعلومات والوقائع والوثائق فأساءوا تقديمها ووضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة لها اعتماداً على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العين . وهذه الطريقة في البحث وإن تبدوا لنا غريبة جداً فإنها كانت آنذاك متداولة بين علماء الأنثوغرافيا .

أوليفي برول (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكثر من عشرة مؤلفات ودرسها طيلة ثلث قرن في جامعة (السربون) لم يزر أبداً ولو مجتمعاً واحداً من بين المجتمعات التي (تخصص) في وصفها وتحليلها، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرد الصدف، وهكذا كان يبحث بعض أساتذة باريس وهم في عزلة غريبة عن مواطن بحوثهم.

أما الباحثون في الميدان فكانوا يعتبرون شهود عيان.. لمجرد وجودهم في الميدان الا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على

المترجمين من أبناء البلد نفسه، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مباشرة بدورها وانما كانت تمر بوسطاء ان لم يكونوا أميين بأنم معنى الكلمة فان ملكاتهم (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جداً ...

هكذا كان (يدريس) ريني موني الذي تعرضنا إلى برنامجيه ، وهكذا أيضاً كان يشغل لوكور (Charles Le Coeur) وماسكراي (Masqueray) وبرطلون (J- Bertholon) وقوتيه (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا المجال من أمثال جان دوفنيوا (J-Duvignau) وغيره فانهم جميعاً متفعلون أساءوا للاستشراق كما أساءوا للإسلام وللمجتمعات العربية .

فلا غرابة إذن أن نجد هذا التراث مشحوناً بشتى الأقاويل والأكاذيب والخرافات، ولعل السبب في ذلك يعود أيضاً إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس ثابت فأصبح الغث منها يختلط بالسمين، بل كانت من أجل ذلك تتال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل (العلميين) مسوغات لشعور التفوق، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيراً فيعجب به القوم من جديد ويتمادي الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة دائرة تغذي نفسها بنفسها .

واحقاقاً للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفتنوا لهذا الخل العلمي وكتبوا مفندي الادعاءات الاستشراقية والاثنوغرافية وكان آلان يهزأ جداً من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالأحرى جهلهم للفكاهة والهزل. وكان يقول «لو كتبت مخاطباً قلمي: يا قلمي العزيز ووجد هذا الكتاب بعض علماء الاجتماع لنسب إلي (الارواحية) ولقال إني أرى في قلمي إلهاً صغيراً»^(١) إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح المجال لبعضهم لبيني (العلم) على الدجل والتزوير .

ومما زاد الأمر تعقيداً أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة، أعني أنها لم تنطلق من المجتمع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج، وذلك باستيعاب مفاهيم ومبادئ ووجهات نظر استنبطها اصحابها في ضوء تجربة العالم الغربي، ونقلوها إلى غيرها من المجتمعات. ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحوراً حول المجتمعات الغربية، سواء أكان الباحثون شاعرين بذلك أم لم يكونوا شاعرين بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعاً أساساً إلى المقارنة التي لها آدابها وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن .

إن الاشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلاً من يتساءل عن السر الذي جعل المجتمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبراز العلل التي لم تتكون من أجلها رأسمالية في الإسلام فيذهبون

باحثين عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة العلة لعدم وجود ما التمسوه في المجتمع الاسلامي وكأنما المجتمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها المسارح أو ظهرت فيها رأس المال .

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأنها المحك الذي يسهل الفهم على ضوءه بل نراها عند بعضهم تقتزن بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي، كأنه مبتور ومنقوص ومشكوك حتى في إنسانيته، فلا تراهم يتكلمون مثلاً عن الامم والشعوب الاسلامية ولكنهم يستعيزون عن ذلك بالحديث عن العشائر (Peuplades tribus) ولا عن القيم الأخلاقية الاسلامية ولكن عن العادات (coutumes) ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (croyances) ولا عن الفن الإسلامي وإنما عن الفلكلور...

نرى أن محورة كل شيء لاتتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الامر الا عن قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر الى واقع الأشياء بكامل الموضوعية، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين .

والأمثلة على هذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضلناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم، وكان يعدّ قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرار الشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا المجتمعات العربية، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصب قاضياً بين الناس ومستشاراً للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية)^(٧)

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية، ناهيك أن الاستاذ فوتيه (P. Gautier) من المجمع الفرنسي وهو رجل محترم مبدئياً وإن كان يجهل جهلاً تاماً كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية)، وهي سلسلة جديدة للغاية نشرت لابرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الاسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي: (الفقهية) (والتعصب) و(القدرية) وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى لتبدو وكأنها عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين.

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية إذ هي تخضع دوماً وبصفة لامناس منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمدها في أدنى جزئياتها بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم وإحساساتهم وتصوراتهم حسب مادونه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقاً لهذه التعليمات التي تفننت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم المعاملات الاقتصادية أم العلاقات السياسية فالفقه لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأصدر فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الإنسان المسلم وحياته مما جعل الفقه سلباً للوجود ونقياً للحرية وطمساً للبصيرة كما يدعي شارل .

هكذا يقدم شارل الاسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية. فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الإنسان من كل ناحية فتنسج حوله شبكاً تمنعه من كل تحرك خارج تلك التعليمات وتلك الأطر فيفقد الإنسان إنسانيته ويتحول إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء. وإلى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) يرجع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام إمكانية تقبل المجتمع للتغير والبدع والاكتشافات.

ويخصص المؤلف باباً كاملاً لهذه (الفقهية) ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) «إن النظرة المستوعبة للفقه، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت اليوم مستعصية على العلم الأوروبي على الرغم من جهود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف، وذلك لأن أنساقاً أخلاقية - قانونية كهذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة بعيدة كل البعد عن عقليتنا... أن الخلط بين الحق والشرع دون أي تمييز ممكن للحدود الفاصلة بينهما يبقى العنصر الأساسي لدهشتنا (ص ١٩٣ - ١٩٤) والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الإسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي (الفقهية) المنجزة عن ذلك عندما يحاول الإنسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلهية.

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخبرة تتصل بأعمال البشر وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهنج ذلك أو لاتبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذلك وتضبط النتائج والمسؤوليات فالقاعدة لاتصلح إلا إذا عدنا بها إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط، وهكذا فإنه يصبح مستحيلاً على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لابد له

أن يبقى دائماً في استنتاجاته وفي بنائه ملاصقاً للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر» (ص ١٩٤) .

وهذا العنصر غير الارادي الصرف يجعل الاسلام بعيداً كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي نهاية الأمر ليس العدل في الإسلام إلا وفاء لمشية الله وهكذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب فإن الاسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص ١٩٤) .

ويستمر صاحبنا في عملية التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرد امكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع اسلامي بعد أن جمدها الفقه حسب مايدعيه ريمون شارل في طور عتيق وعتيق جداً لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الطرق العصرية الحديثة ، فالمسلمون مثلاً لايفرقون بين القانون العمومي والقانون الخاص بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية وعلى الرغم من تقنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام للمؤسسات السياسية والادارية مثلاً وأهمل جانباً كبيراً من التراثيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري .

وهذا يعود الى ايمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الاسلام نفسه ، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالارادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير ، الا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتجبرت وتجمدت وفقدت حيويتها .

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الاسلامي وعلى المجتمعات الاسلامية مواكبة منه ومنها مجرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولاعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الاسلام نفسه وهناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولا تزال تهز العالم الاسلامي ، الا أن صاحبنا عوضاً عن أن ينوه بهذه التطورات المباركة التي يفوه بها جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لايمكن أن يكون الا بالفصل التام بين الدين والحياة .

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلاً على (عقلية) الاسلام وعلى ذهنية (المسلمين) فيقول « حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لابد من استنباطها من جديد بين الشريعة المنزلّة والشريعة الانسانية» أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين يكمن في التخلي النهائي عن الاسلام وفي الاقتداء بالغرب . وبما أن هذا صعب عليهم

ولايساير طبيعة تعصبهم الأعمى فان المؤلف (ينصحهم) .. بالبقاء على حالهم ...
«ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش
لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهية ونتائجها
وخيمة ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية وإلى انحطاط في الذهنيات .. (ص ٢١٨).

وهكذا يصدر حكمه النهائي على المجتمعات الاسلامية بأنها ستظل الى أجل بعيد
تتخبط في متناقضات الفقه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العالم
العصري في نظره ، إما أن تكون غربية أو لاتكون .

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة ، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به
باطلاً إذ أنها استعملت في اطار لايليق بأدنى مستويات البحث العلمي ، ولايساير
الحقيقة . والهدف من هذه الاتهامات واضح كما ذكرنا، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة
وتجذيرها في شمالي افريقيا ، إذ (بإثبات) صاحب البحث لكل هذه (العيوب) يمكن للقراء
من غير المتنبيين أو من غير المطلعين على حقيقة الأمور أن يستحسنوا السياسة
الفرنسية الرامية الى طمس معالم الشريعة الاسلامية وإلى تعويضها بالقانون الفرنسي
الوضعي .

وفات ريمون شارل أن الفقه الاسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي
ذهب اليه ، ان الوحي اتى بتعاليم وسن مبادئ بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم
وعلمائهم ومفكروهم أن يستنبطوا منها مايجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية
ومبادئها السامية ، وفاته أيضاً أن الله أراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر ، وأن
المصالح الآجلة لايمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى
دائماً نصب أعين المشرع ، فالفقه الاسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ
بعين الاعتبار جميع العناصر المكونة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر
الاقتصادي والعنصر المادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي ... والفقه مشروع
لاينتهي لتأصيل القيم الإلهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب
مطالبات العصر وللسمو في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها ولتطويرها
وتغييرها وتهذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكناً بعيداً عن الأحقاد والضغائن
والشقاقات والفتن . ولسنا نجد عبر العصور والأمصار محاولة كهذه من حيث الجراءة
وطول النفس .

ولايفوتنا أن الفقه الاسلامي يتفاوت في نتائجه حيث انه يغطي أربعة عشر
قرناً من الزمان ويشمل شعوبا وقبائل تختلف في عقلياتها وعاداتها والمحيط

الطبيعي الذي تعيش فيه ، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف
فوضى نرى في ذلك انسجاماً وتوافقاً، وحيث يرى خلطاً ومزجاً كان ينبغي أن يرى
جدلية مع الواقع، وحيث يرى (فقهية) كان ينبغي أن يرى تحريراً للضمير .

الفقهاء المسلمون يعدون بالملايين وقد كان من بينهم العبقري ، ومنهم من كان
دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون الا أن المجتمع الاسلامي لا ينحصر في مذهب
ولا في فرقة ، وليس الفقه في نهاية الأمر إلا وجهاً من أوجه الحياة الاجتماعية
الاسلامية .

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات ابقاء الأحوال على
ماكانت عليه عوض تعديلها وتهذيبها ، ومنهم من تقاعس وحرم على نفسه ابداء الرأي
واستخدام العقل فجمدوا الفقه وأسأوا للاسلام والمسلمين الا أن هذه المواقف
المتحجرة لايمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر
الاسلامي فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير المجتمعات
الاسلامية ، وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة ، بل حتى هؤلاء
الذين اختاروا المبالغة في الاحتراز والتحري إلى حد أنهم أضلوا الطريق فان موقفهم -
وإن اختلفنا في تقييمه - يدعو إلى الاحترام، لأنه يعبر عن تواضع متناه وضمير متقن
أمام عظمة الأمة وجسامة المسؤولية ، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين
السائرين في ركاب المستعمرين الغزاة القساة لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب بل
إنهم عبروا بكامل النزاهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده ،
ورشيد رضا .

بل فأت السيد ريمون شارل أن التعدد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه
الاسلامي إذ الاسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيظل بذلك مثلاً رائعاً فريداً في
تاريخ الانسانية للتسامح والعلو بالنفس لانجد له مقابلاً في تاريخ الغرب القديم ولا
المعاصر حيث تطغى الايديولوجيات على الفكر النزيه البناء ، فالمجتمع الاسلامي لايمكن
أن يكون مجرد صورة تنعكس فيها المبادئ الاسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية
طريفة في المجتمع الاسلامي تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديماً وحديثاً في ظلال المبادئ
السامية وكأن الواقع الاسلامي يحيا بكامل وعيه وتامام وجدانه تجربته الاجتماعية
باستمرار متجدد ، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعي
الاسلامي انطلاقاً فقط من مستويات الوجود والتواجد .

جاء الاسلام ليبنى المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لاتتم إلا في نطاق
الحرية والاختيار الذاتي ، وأقرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد

أنه لإكراه في الدين . إلا أن بعض المستشرقين أسأوا فهم الذمة فأولوها بادرأجها في نظريتهم للأقليات بينما الحقيقة أن المجتمع الاسلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدقوا بالقرآن والسنة فقبلوهما كمحك للانصاف والعدل وتدير شؤون الدنيا والآخرة ، وآخرون احتفظوا بمعتقداتهم التي ورثوها عن أجدادهم . وإن يكن المسلمون أقلية أو أغلبية فإن ذلك لا يغير شيئاً من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا ما لانجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديماً ولا حتى حديثاً ، ومع هذا فإن ريمون شارل يرى أن المشكل - المتنازع عليه - هو مشكل التسامح الاسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات كما لاحظ ذلك (لفي شتراوس Claude Levy Strauss) الذي يقول : «الحقيقة أن مجرد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكر صفو أساليب حياتهم التقليدية» (ص ٨٠) ويضيف قائلاً : «هذا التسامح - في صورة ما إذا كان له وجود - ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس ... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيها القرآن لمبادئ الحرية والمساواة والتسامح ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها» . ومن ثم فهم «لايسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفيتهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي» .

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد الى كلود ليفي شتراوس من ناحية وإلى غوبينو (Gobigneau) من ناحية أخرى ، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه (بئس المدارين) (Tristes Tropiques)^(٨) من أن يشن هجمات عنيفة على الاسلام والمسلمين ، فيقول : «الاسلام دين يرتكز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بدهة الوحي ، وإذا قارنا بينه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين فإن التعصب الاسلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترب هذه الجريمة ، ذلك أن المسلمين لا يحاولون دائماً جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطرتهم حقائهم بل موقفهم أعمق من ذلك إذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير كغير ، ولم تبق لهم الا طريقة واحدة لحماية النفس من الشك والمذلة هي في أن يعتبروا الآخرين (عدماً) فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقدوا بإمكانية وجود إيمان يخالف إيمانهم أو سلوك فائق على سلوكهم ، وما الأخوة الاسلامية إلا نقض للغير بنفي الكفار دون أن يكون ذلك بالاعتراف الصريح إذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدَّى إلى الاعتراف ضمناً بوجودهم» (ص ٤٣٧) .

وهكذا يحكم على التسامح الاسلامي باسم (التسامح) الغربي ، إلا أنه من غريب الأمور ان نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بقوبينو (GOBINEAU) قطب النظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية والتي ماتزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب أفريقيا ، وكان قوبينو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلاً : «ليس هناك دين أقل اكترافاً بإيمان الناس كالاسلام .. ماذا يعلم القرآن ؟ ان الاعتراف بالحقيقة لا يتوقف بحال من الأحوال على إرادة الانسان بل على إرادة الله وحده الذي يهدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فان القاعدة تقول الا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم»^(١)

ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : «إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين ، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضالين إلى الطريق السوي .. وفي نهاية الأمر فان التسامح الذي رسمه القرآن يشترط على كل من يريد التمتع بهذا التسامح تصديقه بالكتاب المنزل وقد قيل عن المسلمين انهم متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه» (ص ٨٢) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك، ومهما يكن فان الأمريعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقاً و المتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية حيث يخضعون جميع التنظيمات الاجتماعية الاسلامية إلى المعايير الغربية ، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمع باعتبار ما أبدع الغرب وأصاب فيعتبرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه تمثل المرجع المفضل فيأخذون على العرب والمسلمين عدم احتذاء تلك المبادئ الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الاسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصية الثقافية وتقديرها ، وتبويئها مكانة لائقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها وهذه مبادئ قل أن تجدها تتحقق كلياً لاني ماضي الغرب ولا حتى في حاضره ، وقد دافع عنها عديد من المفكرين والفلاسفة النزهاء شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً ، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القرن العشرين الى اقجام هذه المبادئ في صلب الواقع المعاش ولا تزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى لفي شتراوس وأمثالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الاسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسيرات السفسطائية المجردة البعيدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح

الاسلامي إنما هو تعصب للتسامح وان الاعتراف بحرية الغير ليست إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على آرائهم هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا الى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعريف بالمجتمع الاسلامي ، فقد تطرق في كتابه المذكور الى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعاً في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضعناها وبسطنا ملاسباتها ، إلا أن هناك موضوعاً هاماً من جملة ذلك يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالاسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الاسلامية .

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الاسرة والعلاقات الدموية يوضح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية ، ويصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج ، وكان القارئ ينتظر ان ينتقل الكاتب الى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة وأن يفسر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والانتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية وأن يتعرض إلى المشاكل القديمة والحديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها ، وأن يذكر كيف جابهت المجتمعات الاسلامية مشاكل يعود معظمها الى مخلفات الجاهلية أو الى ظواهر جديدة تعود الى (التمدن) أو التغير الاجتماعي .

إلا أن المؤلف يفعل كل ذلك وسرعان ما يعود الى مقارنة وضع الاسرة الاسلامية بما يشابهه في الأوضاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول : إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذتها الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة فعدلتها المجلة المدنية التي حددت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئاً فشيئاً إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء ... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الاسلامي فإنها بقيت في وضعها العتيق الذي يبين مصالح القرينين ، فالمرأة لا تدخل في اسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال ان سيطرة رئيس الاسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهمياً للغاية من حيث مفعوله المادي ، فالسيد والمولى انيطت بهما مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للأسرة بل على كامل المجموعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن ، أضف الى ذلك ان اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرمانهن من الميراث (ص ٢٢٥) .

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعاً يعيشون في نظام الاقطاعية في حين أن تحليل الاسرة الاسلامية يحتاج إلى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادئ الاسلامية ثم إن ريمون شارل لايفرق - كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة - بين ماهو إسلامي وبين ما كان يقاومه الاسلام ..

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه اعطاء صورة مشوهة عن الحياة داخل الاسرة الاسلامية ولعل ذلك كان بقصد اثارة اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة المجتمعات الاسلامية فوجدوا الاسرة وما فيها من تقاليد اسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاعتراب وبقيت حياة المسلم داخل أسرته أمراً غامضاً مبهماً بالنسبة اليهم ، وحين عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الاسرة الاسلامية لم يجدوا في نهاية الأمر الا ماكتب في مؤلفات الفقه أو ما يباع أو يتجر به في أسواق الفجور فعمموا ذلك على كامل المجتمعات الاسلامية واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويغ فهمهم ، والوصول الى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها .

إن الفقه الاسلامي كان ينظم ويقنن ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استحياء للواقع ومحاولة لاختضاعه للقاعدة العامة ، وبذا فهو عمل بناء خلاق يترجم عن هذا الواقع الا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف والحالات الملموسة الحية ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الاسلامية على شرط أن نحكم التمييز بين ماهو صوري ويتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها ، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية أخرى ، والدراسات الاجتماعية في العادة لاتستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه واثبات مقدار توازنها معه .

إلا أن بوسكاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور ، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة اسلامية أساسية ، وهي الاسرة بعد ان استحال عليهم النفاذ اليها بطرق أخرى ، فاذا ما تعرض صاحب حاشية فقهية الى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى بها ، ظنوا أن الاسلام يبيح ذلك ، علماً بأن الدين الاسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة ، أما اذا تعرض بعض المفسرين الى

نكاح المتعة فان بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأنهم أناس ينساقون وراء غريزتهم كالبهائم التي لا تتحكم في شهواتها .

وفي هذا الصدد يقول ريمون شارل «ان المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بامكانها ان تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق ان تجاوز زوجها ذلك الحد ..» .

ويضيف ريمون شارل قائلاً : «إن مجرد وجود هذه الامكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الاسلامية بكل مايتعلق بالشهوات التي يراعونها دون حياة» (ص ٢٢٩) ويفسر ذلك بأن المسلم «لا يميز بين الحب والجماع .. دون شك أن شدة الحمى المتأنية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة اناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم ، والحال ان الفقر فظيع في ربوع مولد الاسلام في الشرق الأوسط وحول البحر المتوسط ..» ويتساءل صاحبا هل «ان النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلص الحب الاسلامي من بهيميته وخاصة بالمغرب» (ص ٢٤١) .

وهكذا يعود هؤلاء دائماً الى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ..

من هذا المنطلق وبهذا المنظار فصلوا القول في المجتمعات الاسلامية مفترين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن «الاسلام دين استبدادي» (ص ٦٠) لا يعطي قيمة للشخصية الانسانية أو أن «التعاليم القرآنية مبنية على النسبية» .

«الفعل الحرام قد يصبح حلالاً أو واجباً في بعض الظروف وذلك نظراً لقساوة المسلمين» (ص ٦٦) ويطنب المؤلف في وصف (توحش) المسلمين وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من «تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء» (ص ٦٧) .

وبما أن الاسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانيتها فان الثقافة أصبحت أمراً مستحيلاً على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الاسلامية فيغض من قيمة الفلسفة الاسلامية - التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية - وحتى الأدب العربي فإنه في نظره تافه للغاية و«أن ماتمناز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها» (ص ١١٩) .

العدالة السياسية في الاسلام ليست إلا محاولات «لتسوية النفوذ المطلق الذي اعطي للحكام والأمراء» (ص ١٧١) والديمقراطية الاسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى الله ، فانه هو وحده فاعل حر بيده السلطة على الكونين يوزعها كما يشاء (ص ١٧٢) .

وبناء على هذا المنطلق المسبق الضمني يجب «أن نفهم مايقوله الخطباء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولا يمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعاً أمام الله .. وهذه التعاونية بين أناس جمع بينهم الحماس الديني لن تنتج إلا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس ... بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجدية فلن تجد نظاماً أقل ديمقراطية من الاسلام» (ص ١٧٢) .

قد يتساءل القارئ عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأنها ، وألا نضفي عليها قيمة أخرى بكثرة ترديدنا والتعريف بها إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستثنائية أمام اختيار صعب . إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة ، وإما أن يضرب صفحاً عنه ، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المغرضة والتي تقدم على أنها علمانية وموضوعية خاصة وانها صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحياناً في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق ، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري للغاية لأنه يستند على كلود لافي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند اليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم المجتمعات الإسلامية .

وقد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه وأهدافه فأخذت مثلاً البحوث الميدانية التي يكتبها أبناء البلد وغير أبناء البلد تملأ الفراغ شيئاً فشيئاً وتعوض تدريجياً البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف .

ولا بد من أن نلاحظ أن هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت انصاف الإسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدانهم أكبر مما هو عليه ، كما نود أن يكونوا أقل احتشاماً عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف . ونستبشر خيراً عندما نطالع ماكتبه المستشرق الفرنسي جاك بارك^(١٠) (Jacques Berque) - في تقييمه (لخمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب) - وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطفئ على المقال ، ونحن نعلم علم اليقين أن الأستاذ الجليل غيور على زملائه وسابقه ، إلا أنه (يفضل أن يبقى في حدود اللياقة) مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد أن البحوث الاجتماعية في شمال إفريقيا كرسيت لأهداف محدودة ولا ينبغي لنا أن نلومها في ذلك ، إلا أنها انصارت للمغالاة (ص ٣١٥) ويطلب منا «ألا نحاكم المدرسة المغربية لما لم تبدد دائماً في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور ..»

ولكن كيف يمكن لنا ان نغض الطرف على مآل هذه الدراسات الاستشرافية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الاعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية ، وبالأحرى عندما يتبنّاها أبناء البلد ويجعلون منها منطلقاً أساسياً لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقياداً لنظرة غربية عنهم ، فيتيهون في الاغتراب ويضيعون في الاستلاب ويظلون مذبذبين ضالين للطريق السوي وليست تجد أبشع مثالا على ذلك من قضية الاسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الاسلام ، وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الاسلامي .

رؤج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الاسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي ، وكمن باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الاسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنها من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري الى عوامل دينية بحتة . مما يجعل باحثاً كجيراردي برنيس (Gerard de Bernis)^(١١) يعارض هذه الفكرة بقوله : «إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين ، وهما الإيمان الاسلامي بالقدرية والتنافر التام بين الرأسمالية والاسلام فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الاسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي ، فالاسلام حسب زعمهم يعارض الابداع الاقتصادي وانتشار التقدم مائعاً بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية» . (ص ١٠٧)

وعلى عكس جيراردي برنيس يمكن التذكير بما كتبه ريني جاندارم Rene Gendarme عن العوامل الاقتصادية والثقافية ومعارضتها للتنمية الاقتصادية مستنداً في تحليله ذلك على مثل الاسلام في الجزائر^(١٢) قصد تسويق الوجود الاستعماري مؤكداً أن دور الاستعمار يصبح جليلاً شريفاً إذ كان غرضه تنمية الامكانيات الاقتصادية والخيرات التي وفرتها طبيعة هذا البلد ولم يتمكن العرب من ادراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها ، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل أمامها فلا يتصدى لها بالعزيمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة الله فيسلم الأمر الى الظروف ويستسلم لأمر الله ، وبما أن الأسبقية المطلقة لايمكن أن تكون الا لمشيئة الله على مشيئة العبد فان الذي لايسستسلم قد يتعارض مع الارادة الإلهية (ص ٢٢٦) .

إن هذا الادعاء هو الذي جرّ ريمون شارل ليرى في الاسلام استسلاماً جوهراً ومضموناً، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من غصب للأرض وسلب للحكم وادماج في الامبراطورية لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وانما المسؤولية

ملقاة على عاتق الاسلام كدين هيأ ذهنيات المسلمين للاساءة الى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي لاتزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وذرع المستوطنات اليهودية فيها .

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعاً تكمن في اقامة (الحجة) على أن المسلمين غير مؤهلين لأن يستغلوا خيرات بلدانهم ، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم .

وليس المجال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لآساس لها من الصحة لأن الاسلام دين علم وعمل وان تغيير الأوضاع موكول الى مسؤولية المؤمنين لأن الله (لايغير مايقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ولأن الكسب في الاسلام غير الرزق وغير المال ، ولأن الحضارة الاسلامية ماضياً وحاضراً تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم ، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الاسلام وان كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها ، الا أنهم ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق فالمسيحية والبودية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوباً كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

إذن فالأطروحة تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية لا إلى الدين نفسه كدين ، لأن الاسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقي وحث الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ..

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية (التبعية) التي تفشت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكان التاريخ أصلاً ولا يمكن أن يكون مبنياً إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا الغرب) ... ولا يتفطن من يردد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة الى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث الى اليأس والقنوط .

وما نظرية التبعية إلا نسخة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق . ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه النزعة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث النزيه والكف نهائياً عن دخول المجتمعات من باب المقارنة التفاضلية وعن الانطلاق من أحكام مسبقة .

إن الدراسات الاجتماعية التي قام بها جمع من المستشرقين ماضياً وحاضراً لاتزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة ، وجدير بالملاحظة أن جانباً وافراً من الاجتماعيين الغربيين تفتنوا إلى ذلك إلا أنهم حاولوا هدم الجدار ولكن بتعويضه بغيره ، فالخطر الذي يهددنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في إطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلاً دحض الفكر الإمبريالي الاستشراقي ولكنها لاتستند في ذلك إلى دراسة ذاتية منطلقاً من متطلبات المجتمعات الإسلامية نفسها بل تنطلق من النظرة الماركسية المسبقة ومن محاولة تطبيقها على المجتمعات الإسلامية دونما أي اعتبار لا لافلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسaire النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي ...

والحقيقة أنه لايمكن النزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تنبني على المبادئ القرآنية السمحة وهي الحرية والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن المجتمعات الإسلامية متعددة بتعدد الحياة ، متناقضة ككل المحاولات الانسانية ، وما التجارب الاجتماعية الإسلامية إلا ابداع مستمر ينمو تحت ظلال الإسلام فلم تستوعب بعد كل المبادئ الإسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائماً الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الإسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من الله التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبدهي أنه يستحيل دونما غلو أو ابتعاد عن الحقيقة أن نحصر المجتمع الإسلامي في نموذج ما يمكن تعميمه أو استقراؤه ، وكل المحاولات لتنظيم المجتمع الإسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الإسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقتراب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) .

وكل دراسة اجتماعية تهمل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لفرض القيم الإسلامية ولتجسيدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الإسلامية على وجهها الحقيقي ، وكل محاولة تحصر الإسلام في هذه التجربة أو تلك لايمكن أن تعتبر إلا محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها .

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبهين بأذيالهم عن قصد أو عن غير قصد عندما حصروا الإسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين بينما الإسلام أعظم بكثير من أن يحصر في هذا الإطار الضيق الذي

لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً من ماضيه ولا يمثل أبداً إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولاً ومن عزيمة المسلمين ثانياً . ❁

وكثيراً ما ابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له ، وكثيراً ما أولوا التعاليم الإسلامية فأصابوا أو أخطأوا وكثيراً ما استعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيمانهم لا لخدمته ، كل هذا موجود وعلى الباحث الاجتماعي النزيه أن يعيننا على تقييمه ، وتقويم ما اعوج من مسالكه .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما كُتب فينا وعلينا وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا - ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها - لأن في ذلك حافزاً على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة وعلى الإخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤونها ومحاولة فهم أوضاعها حتى تقوم بواجب الأمانة ، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف ...

والله ولي التوفيق

تونس ١٧ ربيع الأول ٢ جانفي

سنة ١٤٠٣ / ١٩٨٣

الهوامش

- ١ — راجع على سبيل المثال . J.F. Peroncel - Hugoz. Le radeau de Mahomet - Paris - 1983 .
ورّد الأستاذ الحبيب الشطي الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي في مجلة :
Proche - Orient et Tiers Monde. No7, Juin 1983 .
- ٢ — راجع مثلا الفصل المختتم لجناك بارك :
J. Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrébine, in Annales, 1957 .
ومقال كاتم :
P.E. Kemp. Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit . Arabica XXVII/2, 1980 .
- 3 - G.H. Bousquet. L'Ethique sexuelle de l'Islam . Paris. 1952 .
- 4 - René Maunier - Programme d'une sociologie Algérienne - Mélanges de
Sociologie Nordg- Africaine. P.36 - 53 - 1928 .
- 5 - M. Sabatier - Cours de sociologie indigène. Le petit Colon. 1884 . E.
Jobbé - Duval - l'Histoire comparée du droit et l'expansion colonial de la France. (Annales
Internationales d'Histoire - 1900. PP. 146 - 177 .
E. Cheyson, L'étude de l' homme social et la colonisation (Revue générale Internationale.
1897. II PP. 163 - 181) .
- 6 - Alain - Propos d'un Normand T. II P, 144 .
Raymond Charles - I am Muslmane . Paris 1958 .
- Le droit musulman - paris 1956 .
- ٧ — وله أيضا وطبقا لنفس المقاصد
- 8 - Claude levy Strauss - Tristes tropiques Paris 1955 .
- 9 - Gobineau - Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale P. 32 .
- 10 - J. Berque - Cent vingt cinq ans de Sociologie Maghrébine - Les Annales 1959 - PP. 296 - 324 .
- 11 - Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées N 106 - octobre 1960 L'Islam,
l'économie et la technique - G. Destahne de Bérnis - Islam et développement économique
J. Austruy - Vocation économique de l'Islam.
- 12 - (René Gendarme) La résistance des facteurs socio - culturels au développement économique
- l'exemple de l'Islam en Algérie in Revue Economique 1959 - P. 220 - 236 - L'Economie
de l'Algérie Paris 1959 -

الفصل الثالث عشر

الفن العربي الاسلامي

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدولتلي
باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

بداية هذه المحاولة لتقويم مناهج المستشرقين الذين درسوا الفنون الإسلامية يتحتم أن نثبت حقيقة لايجوز التغافل عنها وهي أن علم الآثار وتاريخ الفنون هما من أبرز مستحدثات الحضارة المعاصرة التي أفردها علماء الغرب بمناهج علمية شديدة التخصص مستغلين لصالحها أرقى التقنيات العصرية . وقد تمكنت بفضلها شعوب المعمورة من استكشاف تراثها ولاسيما الشعوب الإسلامية التي ظلت معالم الحضارة فيها قروناً طويلاً إما دفينة في باطن الأرض أو مطموسة داخل أنسجة المدن التاريخية لايعبأ بها أحد إلا ماقلاً وندرم من المثقفين المولعين بالتاريخ . وقد استطاعت الاستكشافات الأثرية والدراسات العلمية في هذا القرن أن تسلط الأضواء على تلك الممتلكات الثقافية منشئة دافعاً قوياً للشعور الوطني والقومي المعترز بأصالة حضارته ومميزات ثقافته وعظمته تاريخه .

ونحن إذ نثبت بادئ ذي بدء هذه الحقيقة التاريخية فلكي نؤكد بصدق أن غايتنا أشرف من أن نتعامل على شخص أو فئة حتى تلك الفئة من الغربيين الذين اتخذوا التراث العربي الإسلامي - سامحهم الله - مطية مستترين تحت غشاء الموضوعية أو تحت شعار المنهجية العلمية لخدش الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها وتحقيرها في رأي الناس عامة والشعوب الإسلامية المغلوبة والقابعة تحت نير الاستعمار بوجه خاص ، فهذه الفئة بما جاهرت به من مبالغة في التزوير والكذب لاتهمنا كثيراً بقدر مانهتم بالعلماء الحقيقيين الذين لم يحاولوا تزييف التاريخ عن قصد وباضمار مسبق بل عملوا على معالجة المشاكل التي واجهتهم بأمانة وفي حدود ماتسمح

لهم بذلك ثقافتهم وتكوينهم ومجتمعاتهم الغربية . هؤلاء المستشرقون يستحقون فعلاً أن نوليهم عنايتنا ولو أننا لانوافقهم في كل ماجاؤوا به من اتجاهات وأفكار ولا نسايرهم في كل تصوراتهم ومناهجهم لكن المهم هو أن تتوفر النية الحسنة لأن الحوار البناء والجدال المجدي والنقاش المفيد الذي نرمي اليه جميعاً لا يكون إلا مع أصحاب النوايا الصادقة .

* * *

اتجاهان ولكن

والجدير بالملاحظة أن الناظر في مؤلفات هؤلاء الكتاب الذين كان لهم فضل السبق في ميدان دراسة الفنون الاسلامية يصعب عليه اليوم الحصول على انطباع واضح وصريح يشمل كل فئات المستشرقين منذ أن أبدوا اهتماماتهم الأولى بالآثار الاسلامية في أوائل القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ، لأنهم علاوة عن كونهم ينتمون لمدارس متعددة كثيراً مانجدهم يراجعون مواقفهم تمشياً مع تقدم البحوث وحسب المستكشفات الأثرية الجديدة التي تستوجب إعادة النظر والتصحيح والتدقيق .

لكنه برغم تعدد الدراسات واتخاذها صيغاً ومواقف تختلف باختلاف طباع الباحثين ونوعية ثقافتهم واتجاههم الفكري والسياسي وباختلاف التطور الموضوعي للنظريات العامة حول الحضارة الاسلامية . على الرغم من كل ذلك فقد تمكن هنري تيراس من التمييز (سنة ١٩٣٢) بين اتجاهين بارزين : اتجاه يعتبر الشعوب الفتية التي غزت أوروبا والشرق الأوسط بداية من القرن الخامس بعد الميلاد كأقوام الجرمان والقوط وقبائل العرب العناصر الأساسية في بعث فنون جديدة في الغرب الأوروبي والمشرق الاسلامي طيلة القرون الوسطى . على عكس أصحاب النظرية الثانية الذين يرون أن بيزنطة بصفتها الوارث الوحيد في نظرهم للتراث اليوناني والروماني قد حافظت دون منافس طيلة القرون الوسطى على مكانتها الممتازة ودورها الفعال كأهم مصدر لكل الفنون في أوروبا وعلى ضفاف البحر الأبيض المتوسط^(١)

اذن لأول وهلة يبدو الفرق شاسعاً بين الاتجاهين . ذلك أنه في حين تركز المدرسة الأولى على أهمية مساهمة الشعوب الجديدة المسيطرة على معظم أراضي الامبراطورية البيزنطية المنحلة تؤكد الثانية على استمرارية تفوق العطاء البيزنطي على الرغم من تقهقر الأوضاع السياسية داخل بيزنطة وبرغم فقدانها جُلِّ مواردها الاقتصادية والبشرية . وانطلاقاً من هذين الاتجاهين تنوعت الدراسات والأطروحات التي حاول فيها أصحابها اظهار مدى تفوق هذا العنصر على ذاك وكيف نشأ الفن الاسلامي من تلاقح العناصر

الشرقية والعناصر الغربية واصطدامها بقيود وشروط الدين الاسلامي المجحفة أحياناً حتى ان دراسة الفنون الاسلامية كادت تنحصر عند بعضهم في البحث عن الاصول فقط : أهى بيزنطية أكثر منها ساسانية أم سورية محلية أم قبطية مصرية أم عربية أصيلة أم إسلامية فرضتها العقيدة المحمدية ؟

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مناصري المذهب الأول المؤكد على إسهام الشعوب الفتية الغازية في خلق فنون جديدة ينتمون غالباً الى المدرسة الاستشرافية الألمانية^(٢) في حين نجد أن معظم المدافعين عن مبدأ استمرارية التفوق البيزنطي ينتمون إلى البلدان التي كانت لها مستعمرات في البلاد الاسلامية. ولانعتقد أن هذه المواقف العامة قد أتت بمحض الصدفة بل ربما يجوز تفسيرها بشئى الأسباب والخلفيات الذهنية والايديولوجية والسياسية بالطبع . فالاتجاه القائل مثلاً بأن المشرق قد انتقم لنفسه من الغرب ومن الفكر اليوناني إثر الفتوحات العربية وبظهور الفنون الاسلامية^(٣) يمكن تفسيره بالموقف المبدئي العام الذي أشرنا إليه والذي اتخذ عدد من العلماء الألمان جملة الفنون الجديدة التي برزت في أوروبا بداية من القرن الخامس والسادس كفن أقوام القوط والفيكنج والفن الميروفنجي التي انحدرت منها الفنون الأوروبية الكبرى بداية من القرن الحادي عشر كالفن الرومي (Art Roman) والفن القوطي (Art gothique) . فهذه النظرية تستجيب إلى الاتجاه القومي الذي ازداد قوة وصلابة في ألمانيا في فترة ما بين الحربين حينما اشتدت النزعة القومية الجرمانية .

أما الاتجاه الثاني فيجوز أن نبحث عن أسباب انتشاره بوجه خاص بين المستشرقين المنتسبين للبلدان الاستعمارية في كونه يستجيب نوعاً ما لإحدى ركائز الايديولوجية الغربية السائدة طيلة النصف الأول من هذا القرن التي تعتبر أن الغرب هو المصدر الرئيسي والمتواصل لكل العلوم والفنون على ضفاف البحر الأبيض المتوسط بداية من الحضارة اليونانية إلى الحضارة المعاصرة مروراً بالحضارة البيزنطية التي يعدها هؤلاء استمراراً طبيعياً لحضارة اليونان والرومان ، وأن مساهمات الحضارات الأخرى التي برزت من حين لآخر في هذه البقعة من العالم أو تلك لم تكن بالمستوى نفسه وعلى التواتر والاستمرارية ذاتهما مثل ما هو الشأن بالنسبة للحضارة الاسلامية التي لاينكر هؤلاء المستشرقون مساهمتها في تطور الحضارة الانسانية عامة لكنهم لا يولونها المرتبة ولا المكانة نفسهما التي يولونها لبيزنطة التي «ترأست» كما يقول هنري تيراس منذ القرن الرابع كل تيار فني كبير «محافظة على هذا الدور الهام حتى بعد ظهور الاسلام»^(٤)

هذا ولا يجوز بالطبع الاعتقاد في أن المدافعين عن هذا الاتجاه أو ذاك كانوا يضمنون بالضرورة نوايا معينة طيبة أو معادية بل لابد بهذه المناسبة من أن نحیی العلماء الأجلاء الذين درسوا الفنون الإسلامية بكل احترام وتعاطف مع الشعوب التي ساهمت في بعث وتطور الحضارة العربية الإسلامية دون أن يشعروا في قرارة أنفسهم أنهم كانوا يدافعون عن أيديولوجية ولاسيما أصحاب النظرية الثانية التي أصبح لها بطول المدة وبكثرة الدراسات من الرواج والرسوخ في الأذهان ماساعد على إبرازها كما لو كانت الوجه الواحد للحقيقة ، بل الحقيقة بعينها التي يصعب النقاش في جوهرها لما توفر لها من عناصر الدعم العلمي والبرهان الذي قد يعسر النقاش فيه . ناهيك أننا نجد الى اليوم من بين المنضويين تحت جدليتها الخفية والعميقة باحثين مسلمين عرباً أو تركياً أو فرساً لم تقنعهم النظريات القومية المنتشرة على ساحة الأبحاث الأثرية والشبهية في موقفها المبذني بموقف الألمان من مسألة أصول الفنون الأوروبية في القرون الوسطى .

ومهما يكن من أمر فقد كان نصف القرن الأخير زاخراً بالأفكار الجديدة التي قلبت أحياناً ظهراً على عقب النظريات القديمة . لذلك فمن الخطأ أن نركز اليوم فقط على هذين التيارين البعيدين ، الا أن مسألة البحث عن الأصول والمؤثرات بقيت عند كثير من المستشرقين شغلهم الشاغل كما لو كانت المسألة فعلاً أساسية لانقردونها على فهم المواقف الحقيقية لنشأة الفن الإسلامي أو لتبيان قواعد جماليته ومراحل تطورات طيلة أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

والحقيقة إن الدراسات المتوفرة لدينا أشمل من أن تنحصر في هذين الاتجاهين أو في هذا الموضوع بالذات . وهي تغطي جل فترات الفنون الإسلامية وأصنافها من عمارة ونحت ورسم وتصوير وأنية وأردية الخ ... كما اعتمد فيها أصحابها المناهج والأساليب الدراسية والتحليلية المتبعة عادة في مجال البحوث الأثرية والتاريخية ذاكرين المراجع والمصادر ومقحمين الرسوم الهندسية والزخرفية والصور الشمسية القيمة التي أماطت اللثام عن كثير من التفاصيل والحقائق التي لولا تلك الوثائق لما أمكن للعين المجردة فحصها في مكانها الأصلي أو الالمام بجميع عناصرها ومكوناتها وتشكيلاتها .

ومع ذلك فإن مجال هذه الدراسة المحدود لايسمح بالتوسع في شتى النظريات والمواضيع بل يفرض أن نختار من بينها نماذج تعبر أكثر من غيرها عن النظريات والتيارات السائدة التي لاتزال الى اليوم محل جدال ونقاش . فلا يسعنا إلا أن نكتفي بمناقشة مسألة نشأة الفنون الإسلامية وأصولها السالفة الذكر وظهور جمالية إسلامية مميزة . كما أننا سنكتفي بالتركيز على تأليف حديث يكون لنا بمثابة المنطلق لمقارنة مواقف صاحبه بمواقف من سبقه أو عاصره من المستشرقين وغير المستشرقين^(٥)

الاسلام والفن الاسلامي

عنوان الكتاب : «الاسلام والفن الاسلامي» لألكسندر بابادوبولو ، وهو جزء من مجموعة عنوانها : «الفن والحضارات الكبرى» يصدرها «مارنو»^(٦) ترجم لعدة لغات ووزع توزيعاً كبيراً خاصة في البلدان الغربية . لذلك وقع اختيارنا عليه وكذلك للنظرة الشمولية التي يتسم بها بحيث يمكن من خلاله الاطلاع على جل ميادين الفن الاسلامي من عمارة ونحت ورسم وسجاد الخ ... بالاضافة الى ماورد فيه من أفكار جديدة حول الجمالية الاسلامية .

وألكسندر بابادوبولو من العلماء الذين يمتازون بثقافة غربية ذات أبعاد فنية وفلسفية واسعة علاوة على معرفته الجيدة بجملة ماكتب حول الفكر والفن الاسلاميين ، مما أهله لخوض غمار الفنون الاسلامية بعقل ناقد ونظرة ثاقبة ولاسيما عند تعرضه لفنون الرسم التي يعد من أكبر الاختصاصيين فيها حيث طرح نظرية تمتاز بالطرافة والتجديد كما سنرى بالقياس مع المفاهيم التقليدية المتداولة عند مؤرخي الفن .

وانطلاقاً من عنوان الكتاب نفسه «الاسلام والفن الاسلامي» نتقطن من أول وهلة إلى الغاية القصوى التي هدف إليها بابادوبولو وهي دراسة الطابع الاسلامي في الفنون حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمده غيره من الباحثين الغربيين ، فيطرح بصفة بارزة موضوع «إسلامية» الفن الاسلامي متخذاً في هذا المجال موقفاً سنرى مدى جراته وصحته .

ولكن قبل أن نشرع في تحليل منهجية بابادوبولو يجدر بنا أن نضع في أول الأمر الخطوط الكبرى لأهم الأفكار والاتجاهات المتداولة منذ أكثر من نصف قرن بين العدد الوافر من المستشرقين . مما سيساعدنا فيما بعد على تقييم أفكار كاتبنا بالمقارنة مع تلك الأفكار والمناهج مبينين نقط التقارب والخلاف بينه وبين هؤلاء الكتاب من جهة وما أبداه جمع من الباحثين العرب من مواقف وأفكار معارضة أو مساندة من جهة أخرى .

* * *

الاسلام العربي دين . دون فن

هذا عنوان مقال بدأ به هنري تيراس كتابه حول الفن الاسباني المورسكي^(٧) حيث نستطيع أن نقرأ أيضاً أن الفن الاسلامي ليس فناً عربياً^(٨) .

وهو بذلك يعبر عن مواقف كانت تستهوي في زمانه العديد من المستشرقين الذين امنعوا في وصف عرب الجزيرة قبل الاسلام بالتخلف والبداءة كما يقول جرتول بال : «كان الغزاة المحمديون مجرد بدو رحل سكنهم الخيمة السوداء وقبرهم رمال

الصحراء . وكان سكان الواحات النادرة في غرب ووسط البلاد العربية مثل ماهم عليه اليوم يقتنعون بنوع قليل من العمارة من اللبن وجذوع النخل لايزينه أي نقش معقد من وحي الخيال ولا يصلح إلّا لأبسط الحاجات^(٩) . ويسير الأب لامنس في المسار نفسه متحدّثاً عن بساطة منازل أغنياء قريش^(١٠) في حين يصرح المؤرخ الكبير كريسيول أن عرب ما قبل الاسلام لم يكن لديهم «إلا أخشن الأفكار عن البناء» وأن «بلاد العرب كانت تحتوي على فراغ معماري يكاد يكون تاماً وأن الصفة العربية يجب ألا تستخدم لتعريف عمارة العصر الاسلامي^(١١)

إذن إن لم يكن الفن الاسلامي عربي الأصل لأن العرب لم تكن لهم فنون متطورة فما عسى أن تكون أصوله ؟

يجيب هنري تيراس في الكتاب نفسه بواسطة مقال عنوانه «المشرق المسيحي وبيزنطة مصدر كل الفنون في القرون الوسطى» فيبين أن ظهور الاسلام لم يكون في الشرق الأوسط قطيعة بالماضي المسيحي^(١٢) ، وهو ما يعقده أيضاً ج . مرسي الذي يرى أن الفن الاسلامي وهو آخر وليد في فنون عالمنا القديمة لابد أن يكون مديناً بالكثير للفنون التي سبقتها^(١٣) .

وتتلخص نظرية هؤلاء العلماء في أن الفن البيزنطي قبيل الفتح الاسلامي قد اتخذ بعض اتجاهات وملامح ستممادى أثر الفتح مدة طويلة . «وقد كفى هذا الفن أن يمر بمائة عام من الزمان لكي يترسخ في أعمال لم يعد بالامكان نسبتها للفنون القديمة التي أغنته»^(١٤) .

فاذا اخترنا الفن الزخرفي كمثال على ذلك نلاحظ أن تشخيص البشر قد اضمحل تقريباً من النحوت الكبيرة البيزنطية حيث بقي الحيوان الممثل الوحيد للكائنات الحية . وحتى الحيوانات نفسها فقد فقدت في رأي هذه النظرية واقعيته وحريتها واتجهت اتجاه خيالياً يذكرنا بوحوش المشرق العجيبة . أما الزخارف النباتية فكانت طاغية على كل المساحات لكنه نبات آخذ في الابتعاد عن الطبيعة تقنياً وتكوينياً وحتى في أدق تفاصيله . في حين أن العناصر الهندسية على الرغم من أنها كانت أقل شمولاً من العناصر النباتية فإنها تبدو منذ الفترة البيزنطية في تكاثر مستمر ولاسيما عن طريق التشابكات التي أعطتها مزيداً من الحيوية .

هذه الاتجاهات الزخرفية الواضحة المعالم ستممادى في نظر هؤلاء العلماء بعد ظهور الاسلام فيستمر انحدار الواقعية ويتطور الخيال التزويقي الذي يكتفي حسب تعبير تيراس «بتحوير أو تأليف عدد صغير من العناصر القديمة دون تجديدها حقاً»^(١٥)

أما الفن المعماري فيرى هذا الأخير أنه قد سجل انحداراً نسبياً بل إن ظهور الفن الأموي قد عطل في رأيه نمو الفن الهلنستي بالشرق لأنه أولاً قد تولى عن استعمال الأقبية التي اعتاد استعمالها الشرق في العمارة منذ القدم^(١٦) وثانياً لأنه بالغ في البحث عن المظهر والتزييق مما نتج عنه رتابة في تشكيل وسبك الأحجام^(١٧)

لكن برغم هذا المظهر السلبي الأخير يؤكد الباحث أن سوريا كانت بمثابة الاستاذ للعرب والمسلمين الذين تتلمذوا بفضلها على العالم الهلنستي . وعندما انتقلت الخلافة إلى بغداد لعبت بلاد الرافدين الدور نفسه الذي لعبته سوريا في أول الأمر . فعرفت العمارة الإسلامية والفنون الزخرفية عامة الأساليب والمواد التي كان يحذقها الفن الساساني . لكن الأقبية التي كانت كثيرة الاستعمال في تلك الربوع وفي فارس أصبحت في العهد العباسي قليلة حتى إننا لانكاد نجد لها أثراً في عمائر سامراء . وغيابها سواء في العهد الأموي أو العباسي يعني في نظر هذا المؤرخ انحدار العمارة^(١٨) . أما الزخارف فقد شاهدت - بالعكس - تطوراً ملحوظاً بفضل استخدام النحت السطحي الذي يرسم بوا سطته الفنان مجرد خطوط على أن فن سامراء الذي لقبه هرتسفالد بالطراز الثالث يبدو كمحاولة لرسم تفاصيل الأشكال النباتية دون البحث حقاً عن تصويرها بصفة واقعية بل مع إقحامها أحياناً خطوطاً وعناصر وهمية .

هذا الفن العباسي زحف على كل بلاد الاسلام التي أبدت - بما فيها سوريا ومصر وحتى الأندلس - استعداداً لقبوله مع شيء من الاحتراز لأن التقاليد المحلية والارث الهلنستي تصدياً للتيار الشرقي على طول ضفاف البحر الأبيض المتوسط . إلا أن الاختلاط الحاصل بين الهلنستية المحلية والاسهامات المشرقية الغربية كان سبباً في افراز فن جديد يمكن تسميته بالفن الاسلامي . هكذا نشأت بداية من القرن الثاني عشر والثالث عشر ماسماه تيراس بالفنون الاسلامية الكلاسيكية .

هكذا لكي يكمل الفن الاسلامي شخصيته ويدعم ذاتيته كان لابد من أن يتربح - حسب هذه النظرية - عدة قرون كانت له بمثابة عصور مخاض مستمر وميلاد عويص ونمو مطرد . لكنه لم يبلغ سن النضج والكمال حتى بدأ في الانحدار تبعاً لانحدار الحضارة الاسلامية عموماً التي ظهرت عليها في القرن نفسه بوادر الجمود الفكري والتجبر الديني والانحطاط السياسي والاقتصادي فتوقف كل خلق وإبداع فني وسارت الفنون في الانغلاق نفسه الذي آل اليه الفكر الاسلامي عامة^(١٩)

هذه بعجالة الخطوط العريضة تلخص النظرية التقليدية التي سادت دراسات عدد واقر من المستشرقين إلى مايقرب من نصف هذا القرن . وهي تقدم الفن الاسلامي كما لو كان خليطاً من الفنون السابقة له أو الفنون المعاصرة لنشأته وتطوره . فهل بقي بعد ذلك حديث عن الفن «العربي» ؟ وأين تكمن «اسلامية» هذا الفن؟

العرب مهيوون لاستيعاب أرقى الفنون :

لوسيان قلو فان من كبار المختصين المعاصرين . اشتهد بدراساته حول **يعد** العمارة الدينية الاسلامية ^(٢٠) . ومع أنه يعتبر نفسه من تلاميذ جورج مارسي المعروف بكتبه حول فنون العمارة في شمال افريقيا ^(٢١) فإن آخر أعماله التي خصصها للعمارة الأموية والعباسية ^(٢٢) - وكذلك اهتماماته بجل الفنون المشرقية إلى الحدود اليمنية ^(٢٣) - قد أعطته أبعاداً مشرقية بالإضافة إلى اختصاصه ببلدان المغرب العربي . وهو من المؤرخين الذين ما انفكوا يدعمون نظرياتهم ويثبتونها بمقتضى تقدم العلم والمكتشفات وهو بالذات ماتوحي به كتاباته الأخيرة ولا سيما المقال المطول الذي خصصه لموضوع تكوين جمالية الفن الاسلامي ^(٢٤) الذي وضع بواسطته أفكاراً ومواقف كان قد اتخذها منذ أكثر من عشرين سنة . من ذلك قوله إن العرب لم تكن لهم خلفية فنية عندما بارحوا الجزيرة العربية بل كانوا «مهيئين لقبول أرقى أنواع الفنون الموجودة في ذلك العصر» ^(٢٥) فيفسر هذا الموقف بأنه لا يعني أبداً أنهم لم يكونوا يحذقون أي فن بل علاوة عن التعبير البليغ بواسطة النشر والشعر كان لديهم وسائل تعبيرية أخرى أثبت وجودها آخر المكتشفات الأثرية في الجزيرة العربية والتي تفيد بأن عرب الجنوب كانوا يتمتعون بحضارات عريقة كالمينياويين والسبئيين والحميريين وبأن عرب الشمال من منازدة وقحطانيين كانوا دوماً باتصال مستمر مع الحضارة البيزنطية والحضارة الساسانية فلا يمكن لهؤلاء العرب أن يكونوا إبان قيامهم بفتحاتهم العظيمة «جاهلين تماماً للأساليب الفنية المعروفة في العالم المتحضر إذاك» . بل إن الاستعداد الكبير الذي أبدوه بعد ذلك لفهم واستيعاب تلك الأساليب التعبيرية المتقدمة لأعظم دليل على أنهم كانوا منذ أن وطأت أقدامهم أراضي مصر والشام والعراق متأهلين لقبولها . ويستطرد متسائلاً : ألم نلاحظ في ظروف أخرى كيف أن شعوباً غزاة جهلة لم يتورعوا عن هدم حضارات الشعوب التي استولوا عليها لالشيء إلا لكون تلك الحضارات من الصنف الرفيع الذي لم يكونوا قادرين على فهمه واستيعابه ؟ ولم يكن العرب من هذا القبيل بالطبع ! ^(٢٦)

وعلى عكس النظرية السابقة يرى لوسيان قلو فان أن في مدينة القدس بالذات وفي قبة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان سنة ٦٩١ م نشأ الفن الاسلامي الأول لا الفن المعماري بالذات بل فن الزخرفة فقط الذي حمل في طياته بوادر التحول . إذ نرى هنا أشياء جديدة سواء على مستوى النوايا والمقاصد أو على صعيد الانجاز الفعلي ولا سيما عندما استخدمت الكتابة العربية لأول مرة داخل أشرطة تجري في أعلى جدران القبة حاملة كلمة الله بمعانيها السامية ومبلغاً مفهوم الكمال . ثم يستخلص قائلاً : «نعم هنا في القدس نشأ الفن الاسلامي وهو فن لايزال غريباً لكنه مع ذلك فقد تداخلته الديانة الجديدة كما لو أنه قد دخل بدوره الى «الاسلام» ^(٢٧)

أما الجمالية الحقة فقد برزت بواورها حسب رأيه قبل ذلك التاريخ بسنين ودون أن يشعر بذلك أحد أي عندما بنى الرسول منزله المتواضع في المدينة المنورة حيث وضع القواعد المعمارية للمساجد المستقبلية وهي القواعد نفسها التي طبقها الفاتحون عندما أسسوا المدن الإسلامية الجديدة كالكوكة والبصرة والقيروان وكذلك الخليفة الأموي الوليد عندما أعاد بناء مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام . حينئذ تبلورت أشكال معمارية جديدة كالمحارب والمنبر والمقصورة والمئذنة وهي كلها من أبرز خصوصيات الفن الديني الإسلامي .

لكن الجمالية الإسلامية لم تثبت شخصيتها إلا بعد أن مرت بأطوار وتأثرت بتيارات فكرية وفنية عديدة حرص الكاتب على تتبعها مرحلة مرحلة حتى أن تلك «الجمالية» تبدو في آخر الأمر وكأنها ثمرة لعملية تركيبية متشعبة ساهمت في تكوينها صيغ فنية تداخلت وتفاعل بعضها مع بعض على مر العصور وابتساع رقعة الإسلام .

وهو إذ يلاحظ مثل غيره من مؤرخي الفن الإسلامي أن الانتصار العباسي وتحويل الحكم من الأراضى السورية الى الأراضى العراقية قد وفر للفن الإسلامي موارد جديدة ومنابع مائفة يرتوي منها دون أن ينسى دروس بيزنطة، يؤكد من جهة أخرى على أن فن سامراء يعد مثالا ناطقاً لما سجلته الحضارة الإسلامية أيام العباسيين من تطورات فنية يتعد بصفة جذرية عن سوريا والأمويين . ذلك أن الجوامع مثلاً قد أخذت أشكالاً جديدة ولاسيما المنارات ذات الشكل اللولبي التي تذكرنا بأصول محلية عريقة جداً . وهذه الجوامع السامرائية التي تبدو شديدة التقشف من حيث الزخارف ربما تدعم نظرية من يدعون أن العباسيين المنادين بالإصلاح الديني وبالرجوع إلى النقاوة الأصلية للإسلام قد كانوا فعلاً أناساً متقشفين شديدي التدين والورع . لكن الترف الذي لانظير له الذي توجي به قصورهم ومنازلهم في سامراء وكذلك الصناعات التقليدية الرائعة التي بقيت آثارها تفند بسرعة تلك النظرية وتدعم ما جاء في النصوص التاريخية من وصف بليغ لحياة اللهو والمجون التي امتاز بها بلاط العباسيين .

هذا وإن خصوصية الزخارف الجصية التي كانت تحلي تلك القصور والديار لتذكرنا هي أيضاً بشراء كبير مع الإيحاء بالرجوع الى مواضيع زخرفية تعود مباشرة الى التقاليد المحلية لكنها متطورة ومتحورة تتخذ مبدأ كراهية الفراغ لتنظيم تشكيلاتها وتوزيعاتها العامة ، حتى إنه يجوز لنا القول بأنها أصبحت حقاً «مسلمة»^(٢٨) .

هكذا خطت الفنون الإسلامية خطوة كبيرة متجهة أكثر فأكثر نحو دعم إسلامية وسائل التعبير المستوحاة خاصة من التقاليد الشرقية حتى إن الفن الزخرفي لم يعد يذكرنا إلا بصفة غامضة ومبهمة بالفنون التي تأثر بها ، فنرى أن الواقعية قد أصبحت

محل تأويل متزايد وتحريف وابتعاد عن الطبيعة فتكيفت المواضيع الزخرفية بالطابع الهندسي البحت وانقرضت صناعة التماثيل كما انقرضت النحوت البارزة واقتصرت الأعمال النحتية على حفر سطحي للمساحات المنبسطة مع استعمال طريقة التقوير دون نتوء بارز .

ثم يستطرد في بيانه لأهم الأطوار التي مرّ بها الفن الإسلامي منتقلا الى موضوع الرسوم الجدارية والمنمنمات التي عرفتتها الحضارة العباسية ليتخذ منها أمثلة مبرزاً بواسطتها كيف أن الأشخاص تبدو ذات ملامح شرقية حتى ولو اتخذت مظهراً عربياً أو حملت ثياباً تستجيب لموضة اليوم . ويفسر ذلك بكثرة الأجناس الإيرانية التركية والآسيوية عموماً التي كانت تقطن بغداد حتى إن العنصر التركي أصبح مسيطراً ومراقباً لشئى نشاطات الدولة ولاسيما النشاط الفني . لذلك نتبين من خلال الرسم مدى وضوح التأثيرات المتأتية من الشرق الأدنى والأقصى كما نفهم في الوقت نفسه ولع بلاط الخلفاء بالتحف الصينية . هكذا بفضل هذه التيارات المشرقية ظهرت ببغداد «مدرسة شرقية» حقيقية غاية في الطرافة أثرت في جميع أنواع الفنون وفرضت طابعها على مناطق أوسع من الرقعة الضيقة التي تركزت فيها^(٢٩) .

وبرغم أن كل شيء يحملنا حسب قوله على البحث خارج حدود الجزيرة العربية عن أصول الفنون الإسلامية فإن سرّ طرافتها يكمن في كون الإسلام قد ظهر في قلب جزيرة العرب وبلغه العرب التي حملت الى كل الشعوب كلمة الله . فيقول : دون أن نرفض وجود فن عربي وهي عبارة لا بدّ من حصر مفاهيمها وتحديد مدلولاتها الخاصة فاننا نميل الى الحديث عن الفن الإسلامي لما توجي به هذه التسمية من شمول وواقعية^(٣٠)

* * *

فن إسلامي وأيد مسيحية

في مقدمة هذا العمل إلى حرص بآبادوبولو على إبراز الصيغة الإسلامية **أشونا** للفنون التي نشأت تحت راية الإسلام وفوق أراضي شاسعة ذات حضارات عريقة . فيؤكد أنه لا يعني بكلمة «إسلامي» ذلك المفهوم العام المبهم والمتداول في معنى «فن بلاد الإسلام» بل إنه يستعملها في معناها الديني «القوي والدقيق» الذي يوجي بتأثير مباشر وعميق للمعتقدات والتعاليم الإسلامية على الصيغ التعبيرية الفنية المنبثقة من الحضارة والمجتمع^(٣١)

وفعلا فإن المتصفح لكتابه تباعته غزارة المواضيع الفكرية والفلسفية التي عمد المؤلف الى تصنيفها محللا أبعادها وتأثيراتها على الفكر والفن الإسلاميين كالفلسفة

الأفلاطونية والتفكير الأرسطي والمذهب الأشعري أو الآراء الشيعية والصوفية كما يباغتتنا بالعرض الواسع والمتعمق الذي خصصه لتوضيح مفهوم جمالية الفن الاسلامي خاصة عندما درس فن التصوير عند المسلمين حيث ركز على ضرورة اعتبار علاقة النصوص الفقهية والتيارات الفكرية والروحية الاسلامية ببنية هذا الفن ومضامينه^(٣٢).

فالجمالية في نظره ليست تاريخ الفن أي إنها لا تهدف إلى وصف الأساليب والأنماط ولا إلى تتبع مراحل النمو أو سرد المؤثرات الفنية الداخلية . إن الجمالية أعمق من ذلك بكثير إذ من خلالها يمكن إدراك الجوهر أي المثال الجمالي الأعلى المعبر عن عقلية الشعوب ومعتقداتهم وتصوراتهم . لذلك يعتقد بآبادوبولو أن المؤرخين الذين ركزوا دراساتهم على البحث عن الأصول والمؤثرات وعلى تقصي الأطوار والتطورات لم يفهموا الفن الاسلامي فهماً صحيحاً وعميقاً لأنهم اكتفوا بالقشور دون أن يهتدوا إلى اللب ، ومع ذلك فهو لا ينفي أهمية معرفة التيارات الفنية المحلية أو المستوردة في تكوين فن ما . إلا أنه يرى أن ذلك العمل لا يكون حقاً مجدياً إلا بعد تحديد ماسماه بالمثال الجمالي الأعلى الذي لولاه لما أتى الانتاج الفني الاسلامي على هذا الحد من الوحدة والخصوصية مهما تغيرت المادة والمكان والزمان . فلا يمكن مثلاً لأحد أن يخلط بين رسم إسلامي وآخر بيزنطي وآخر صيني أو هندي أو غربي من القرون الوسطى . أما إذا اقتصرَت الدراسات على تحليل الأصول والمؤثرات فقط فقد تؤول في آخر الأمر إلى إثبات شخصية تلك التيارات وعدم إثبات ذاتية الانتاج النهائي .

ويعتقد بآبادوبولو أن دين الفنّان لا يهتم بقدر ماتهمنا معرفة المدرسة الفنية التي ينتمي إليها إذ يمكن مثلاً لفنان غير مسلم أن يبدع إبداعاً كبيراً في حدود النظرة الفنية الخاصة بالاسلام فيأتي عمله الفني مطابقاً تماماً لتعاليم الدين الحنيف وللجمالية الاسلامية الصرفة . فلا يجوز إطلاق كلمة إسلامي لكل عمل من صنع رجل مسلم أو يقصد منه تزويق بناء مهياً للدين الاسلامي مثل ما هو الأمر بالنسبة للمساجد أو بمحض كون الزيون رجلاً مسلماً . لذلك ينادي الكاتب بالتحري الشديد في استعمال كلمة «إسلامي» لأن هذه الكلمة لا يمكن مثلاً اطلاقها على المنتوجات الفنية التي ظهرت بعد الفتوحات على الرغم من أن مالكيها هم من الأسياد الجدد أنفسهم الذين جاؤوا بالاسلام لكنهم لم يكونوا يحذقون أي فنّ ماعدا الأدب بل إن انتماءهم إلى الاستقرائية الحاكمة لم يسمح لهم بتعلم فنون الشعوب المغلوبة^(٣٣)

لذلك اضطلع بهذه الأعمال الحرفيون والفنانون المحليون الذين كان جلمهم إما من المسيحيين المحافظين على التقاليد البيزنطية العريقة أو من المسلمين الحديثي العهد بالاسلام . مما أضفى على الأعمال الفنية الأولى التي أنجزت لصالح الأسياد الجدد الطابع البيزنطي الواضح، ولن تكتسي تلك الأعمال صيغتها الاسلامية الا بعد مدة طويلة

ومحاولات عديدة ومضنية أحياناً قام بها فنانون وحرفيون مسيحيون أو حديثو العهد بالاسلام^(٢٤) .

* * *

فنون الكتاب هي الفنون الكبرى والعمارة فن بالغ الخشونة

بما أن الاسلام دين الكتاب وهو القرآن فقد أولى المسلمون الكتاب عناية فائقة من حيث صناعته وتزيينه لكي يكون رفيعاً وجميلاً إلى أقصى حدّ حتى إن هذا الحامل الممتاز للذهن والفن أصبح هو نفسه ذهنًا وفناً^(٢٥) . لذلك يعتبر بابادوبولو أن صناعة الكتاب وخاصة الرسوم والخطوط والتزويق التي يحملها تمثل أسمى فنون الاسلام على الإطلاق ودون منافس .

ويقول الكاتب عن العمارة : إن المسلمين أنفسهم يعتبرونها فناً بالغ الخشونة^(٢٦) ذلك أنه لو فصلنا فيها بين الهيكل الهندسي وبين ما يحمله من زخارف ثمينة لبدّك الهيكل خالياً من القيم المعمارية الصرفة التي تخضع إلى مقاييس تناسب الأحجام والمساحات وتلاعب الخطوط واتصال عناصر الفضاء بعضها ببعض وتنظيمها داخل وحدة ... لذا فإن المعمار الاسلامي لا يسمو في نظره إلى مرتبة الفن إلا بفضل قشرته الفسيفسائية أو الجصية أو الخزفية أو المرمرية أو بفضل الآيات القرآنية التي يمكن قراءتها أو بسحر الرقوش التجريدية

ولئن اقتصرنا أوصاف الكتاب المسلمين القدامى على إبراز هذه المظاهر الزخرفية البحتة للعمائر الاسلامية دون التلميح الى القيم الجمالية المعمارية الحقيقية فذلك راجع الى أن هذه القيم لم تتوفر في العمارة الاسلامية ، مما لا يعني بالطبع أن المسلمين لم يخلقوا روائع من الفن المعماري لكن جمال تلك العمائر يكمن دوماً في المهارة الزخرفية الفائقة أكثر منه في خلق فضاءات ومساحات تستجيب لقيم معمارية صرفة .

هذا بإيجاز ما يعتقده كاتبنا في خصوص فن العمارة مؤكداً أن المسلمين أنفسهم لم يعدوها من صنف الفنون الراقية فلم يولوا المهندس المعماري مثلاً المرتبة نفسها السامية التي تمتع بها الخطاط أو الرسام اللذان كانا يشاركان الخلفاء والامراء وكبار القوم مجالسهم تماماً مثل الفقهاء والفلاسفة والشعراء والعلماء . ولربما يرجع هذا التمييز إلى النظرة العربية نفسها المحترقة لجملة الصناعات اليدوية حسب رأي بابادوبولو ومنها صناعة البناء .

إن كانت صناعة البناء على هذا المستوى الحقيّر فإن الفنون الزخرفية ترتقي في رأي صاحب هذه النظرية إلى أسمى المراتب بصفتها فناً تجريدية بالمعنى العصري

للكلمة . لذلك فهو ينادي بإعادة الاعتبار لها بعد أن استهان بها مؤرخو الفن واعتبروها «فنوناً صغرى للتزييق» لا أكثر^(٣٧)

إن فنون الكتاب وبخاصة فني الخط والتزييق اللذين لا يفوقهما فن كما يقول الكاتب قد زودت الفن المعماري بجل المواضيع الزخرفية بحيث لم يصف هذا الأخير لجمالية الفن الاسلامي شيئاً يذكر .

هكذا ساهم الكتاب بفضل فنونه الرفيعة والمتنوعة في خلق الجمالية الاسلامية كما ساهم في دعم الفكر والحضارة الاسلامية حتى إن المجتمعات الاسلامية ارتقت في القرون الوسطى الى أرفع المستويات محافظة على تفوقها على الغرب مدة طويلة كما يقول بابادوبولو مضيفاً وموضحاً : «لاعلى بيزنطة بالطبع ... التي لعبت دوراً أساسياً في تكوين الحضارة العربية وفنون الاسلام وسيجد العرب دوماً أنفسهم أمام هذه الدولة المهابة الوارثة للامبراطورية الرومانية لا الأكثر حضارة فقط بل المتحضرة الوحيدة في الغرب والمالكة الفريدة للفلسفة والعلوم والفنون والتقنية . وهي التي ستكون دوماً بالنسبة لهم المثال والمرجع الذي يجب أن يحتذى»^(٣٨)

* * *

علماء الفقه يستحقون أن تقام لهم التماثيل

الاشك أن عنصر الطرافة والجدة في كتابات بابادوبولو يكمن في تحاليله للجمالية الاسلامية من خلال فن الرسم أكثر منه في أبحاثه عن أصول الفن المعماري والزخرفي التي تغلب عليها المسحة التقليدية بالنسبة لمواقف عدد لا بأس به من المستشرقين الذين أولوا الحضارة والفنون البيزنطية الأهمية الكبرى باعتبارها حلقة من حلقات الحضارة الغربية ذات الأصول اليونانية ، بل إنه ربما يفوقهم في الأطناب على فضل تلك الحضارة «الغربية» على الحضارة الاسلامية^(٣٩)

وعلى الرغم من أن انطلاقته كانت من النقطة نفسها التي انطلق منها الباحثون في تاريخ الرسم الاسلامي أي عرض وتحليل المفارقة المستوحاة من أحاديث النهي النبوية ومن وجود رسم تشبيهي قائم الذات واضح المعالم شديد الثراء ، على الرغم من ذلك فهو لم يقبل الرأي الذي كاد أن يحظى باجماع المستشرقين وحتى غير المستشرقين الذي يعتبر التصوير الاسلامي «خطيئة دائمة» أقدم عليها الحكام المسلمون تلبية لشهواتهم ونزواتهم غير مكثرئين بأوامر النهي الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتي اثبت صحتها كبار المحدثين والفقهاء ،^(٤٠) لماذا ؟

هنا تكمن طرافة نظرية بابادوبولو حيث يرى أن تلك المفارقة غير صحيحة لأن السمات الموضوعية التي يمكن استخلاصها من خلال التحاليل العلمية التي سلطها على الأعمال الفنية تثبت في نظره تطابق هذه الأعمال مع جمالية اسلامية تستخدم وسائل فنية مختلفة «احتال» بها الفنان لتحدي مبدأ التحريم مجزاً بذلك تصوير الأحياء . إذن بالاعتماد على تلك الأساليب وخاصة باتباع ماسماه الكاتب «مبدأ الاستحالة» توصل الفنان في رأيه الى التوفيق بين أحكام النهي وبين الرسم التشبيهي دون أن يجرج الفقهاء أو أن يضع نفسه في موقف من يرغب في محاكاة الخالق في خلقه . فيظهر هكذا «سلامة مقصده ونقاوة نيّته» بالاعراض عن تصوير الواقع المحسوس أو العرض الزائل سعيّاً وراء إدراك «الجوهر» تماماً مثلما يسعى الرجل المتصوّف نحو إدراك خالقه من خلال الذكر والعبادات ...

ويتلخص الوسائل التي استخدمها الرسام المسلم (أو المسيحي الممتثل لأوامر النهي) لاجازة التصوير في رفض تصوير البعد الثالث ثم خداع الحواس متخلياً عن استخدام المنظور الكلاسيكي حيث تبدو الأشخاص الماثلة في المستوى الخلفي في الحجم نفسه للأشخاص الماثلين في المستوى الأمامي .

كما أخذ حريته لتحريف الفضاء الحي دافعاً بالأفق إلى أعلى اللوحة ومصوراً الأشخاص مهما كانت وضعيتهم بنفس الوضوح والدقة . ولكي يجسّم مبدأ الاستحالة إلى أقصى حدود أزال الظلال والأضواء ولم يستخدم تدرج اللونيات بل استعمل أحياناً ألواناً غريبة وغير واقعية كرسم خيول وردية وزرقاء وبرتقالية ثم صور فسقيات المياه في البساتين أو السجاجيد واقفة حتى يبدي بكل وضوح أنه لا يرغب البتة في تصوير الواقع المحسوس أو التشبه بالخالق^(٤١)

هذه السمات المميزة إنما هي مؤشرات ومظاهر خارجية لثورة أكثر عمقاً عرفتھا جمالية الرسم ولم يدركها الفنّ الغربي حسب قول بابادوبولو إلا حديثاً بواسطة الفن المعاصر حيث تأكد للفنّان الغربي أن العمل الفني والابداعي الحقيقي لا يتمثل في إعادة تصوير المشاهد كما تبدو من خلال الواقع المحسوس بل كما هي في ذاتها أي «داخل العالم المستقل للأشكال والألوان»^(٤٢) . وهو ماتقطنّ اليه الفنّان المسلم قبل ذلك بستة أو سبعة قرون تحت تأثير أوامر النهي . لذلك يمكن القول أن علماء الحديث باصدار أحكام النهي «قد استحقوا دون قصد أن تقام لهم التماثيل»^(٤٣) .

لكن النهي وحده لا يكفي لخلق جمالية جديدة إذ كان من اللازم الى ذلك وجود «استعداد للاحساس بدلالة الأشياء بذاتها وفهم منطقها المستقل والقدرة على الاستمتاع بنقائها الرياضي أو الاحساس بطبولوجيا العلاقات بين الأشكال والألوان» .

وقد توفر فعلاً هذا الاستعداد بتوفر شرطين : أولاً فنون الشعوب القديمة التي عرفت في السابق اتجاهات تجريدية مماثلة كالفن السومري والفرن الآشوري أو الفن المصري . وثانياً بنية اللغة العربية خاصة في الشعر والأدب التي تلح على المظاهر الشكلية الخاصة والموسيقى البحتة .

* * *

جمالية الغموض

بقطع النظر عن تلك المؤثرات الخارجية لايشك بآبادوبولو في أن فن التصوير الاسلامي إنما يتصل بمظاهر روحية بحتة نجدها في ميادين أخرى كالأدب والشعر والموسيقى قوامها مبدأ الازدواجية بين الظاهر والباطن بين واقعية العالم الممثل وعالم الهياكل المستقلة . مما خلق جمالية شديدة الخصوصية عرفها الكاتب بجمالية الغموض لأنها تجمع بين ثنائية الواقع الظاهري (بالنسبة للعامة) والحقيقة الباطنية التي لا يتمتع بأسرارها إلا قلة من المريدين والمتمثلة فيما سمّاه عالم الهياكل المستقلة^(٤٤) . تلك الهياكل الرياضية التي اكتشفها بآبادوبولو ذات الأشكال اللولبية أو الشبيهة باللولب التي تضبط وتنظم العالم المستقل تركز على عنصرين : وجوه الأشخاص والأيدي لما لها من قدرة تعبيرية فائقة . ولربما يجد الباحث عن تلك الهياكل «متعة فنية لايشعر بها إلا المتذوق العارف بأسرار الفن العميقة»^(٤٥)

ولا تقف المتعة التي توفرها جمالية الغموض عند هذا الحد كما يقول المؤلف أي في الازدواجية بين العالم الممثل وعالم الأشكال المستقل الذي تنظمه اللوالب و«العربصات» بل كثيراً ماتوحي مشاهد العالم الممثل بدلالات مستوحاة من العالم الباطني الصوفي كما تبدو في الشعر الصوفي العربي والفارسي مثل مشاهد الحب بين عشاق مشهورين كليلي والمجنون ويوسف وزليخة وسليمان وبلقيس الخ ... أو المشاهد الخمرية التي ترمز الى البحث «عن الحب الإلهي ونشوة الغبطة الأبدية»^(٤٦)

شعوب شمال إفريقيا أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية

بهذا التفسير الباطني ينقشع الغشاء عن سر ازدهار فن المنمنمات وتغلغله خاصة في الأماكن التي سيطرت عليها المذاهب الباطنية والشيوعية في حين أنها لم تجد على ما يبدو رواجاً مماثلاً في الأراضي المتأثرة أكثر بالفكر الظاهري السني ولاسيماً المذهب المالكي والمذهب الشافعي اللذين أبديا تشدداً كبيراً في خصوص تأويل أحاديث النهي على عكس المذهب الحنفي الذي أظهر على ما يبدو منذ البداية شيئاً من المرونة والتحرر في تفسير تلك الأوامر وفي تطبيقها على المجتمع الاسلامي . مما سمح

بظهور مدرسة بغداد الرائعة وازدهار الرسم أيام الخلافة العثمانية حيث طغى المذهب الحنفي

لكن سرعان ما انقرضت مدرسة بغداد بسقوط عاصمة العباسيين في أيدي المغول (١٢٥٨) في حين شهدت الهضبة الإيرانية بداية من ذلك التاريخ ازدهاراً هائلاً لفن المنمنمات يوافق ازدهار الفكر الباطني الشيعي . وكذلك فإن قيام الدولة الشيعية في أفريقيا ومصر ساعد هو أيضاً على تطور فنون الرسم في تلك الربوع . ولربما نفسر ظهور نصوص فقهية جديدة على أيدي العلامة النووي لتحريم التصوير في القرن الثالث عشر كرد فعل على ذلك الانتشار الذي عرف في أيام الفاطميين . كما يجوز تفسير تردي أوضاع فن المنمنمات في شمال أفريقيا والأندلس حتى أننا لم نعد نملك منها اليوم إلا عدداً ضئيلاً جداً بقيام دولتي المرابطين والموحدين على التوالي والمعروفين بتصلب مذهبيهما الشديد ثم برجوع المذهب المالكي على ساحة المغرب العربي .

إلا أن بابادوبولو لم يفسر الظاهرة الأخيرة كما أسلفنا ولم يجد أحسن من رأي المؤرخ فان برشم الذي قال : «إذا كانت شعوب شمال أفريقيا أكثر محافظة على تحريم الصور فليس لأنها أعمق اسلاماً بل لكونها أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية»^(٤٧) . مما أتاح لعلّ اللواتي فرصة للرد على كلا المؤرخين^(٤٨) مثبتاً أن الموقف الاسلامي لم يكن موحداً أبداً ولا مستمراً في الزمان والمكان كما نفهم من نظرية بابادوبولو . ذلك أن الفقهاء لم يتفقوا على تفسير أحاديث النهي تفسيراً موحداً بل انقسموا إلى شقين: شق حرم التصوير على الاطلاق (مثلاً أمر اليزيد سنة ٧٢٠ - ٧٤٣) وآخر أباحه بشروط (حديث ابن عباس الفارسي مثلاً الذي يشير إلى قطع رؤوس الحيوانات وجعلها شبيهة بالزهور) . وانشق المسلمون على العموم الى صفتين : صف ذي تمسك بالدلالة اللغوية الظاهرة للكتاب فجاء تفسيره محرماً للتصوير على الاطلاق كتفسير النووي، وصف اعتبر فهم بواطن الأمور هي الغاية فأباح التصوير بشروط^(٤٩) .

* * *

المحارب : رمز لوجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه

لم يول علماء الفقه الاسلامي المحراب اهتماماً شبيهاً بالذي نلاحظه اليوم عند مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يجدوا المستندات الفقهية الصريحة التي تسوغ هذه البدعة . لذلك نرى بعضهم اليوم يتخذ في هذا الموضوع مواقف أقل مانقول عنها إنها لاتعبر عن واقع العقلية الاسلامية .

فعندما يصّرح عالم مثل بابادوبولو بأن المحراب يرمز إلى «وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه»^(٥٠) نشعر وكأنه يتحدث في أمور تتعلق بالديانة المسيحية أو البوذية لا الدين الاسلامي الذي لم يعوّدنا قط بمثل هذه الرموز التي يستعين بها الانسان في بعض الديانات لادراك خالقه . ذلك أن الرجل المسلم قد دأب على الاتصال بخالقه مباشرة دون الاحتياج الى أي وسيط مخلوق كان أو جماد . فالله في نظره موجود في كل مكان يذكر اسمه فلا يتميّز المحراب على ما نعلم بأي وجود الهي مكتف أو كما يجوز فهمه من كلام بابادوبولو بأي قدسية مستوحاة من رمزية تذكرنا «بالوجود الجسدي لحمد في بيته»^(٥١)

حقاً إننا نعجب من هذا التفسير ولا سيما أن الكاتب يصّر على إثبات صحته ببراهين لا تقدر حتى على تصورها : «وبما أنه ليس في الامكان إعداد تمثال للرسول أو رسم صورته فهل توجد وسيلة أفضل من الحنية التي تذكرنا عادة بوجود تمثال تحمي قدسيته ؟ ولا معنى لوجود الحنية اذا لم يكن الهدف من انشائها الايحاء بوجود التمثال الغائب هنا بسبب أوامر النهي التي نعرفها . إذن لا بد من أن المحراب يرمز إلى وجود الرسول نفسه وهو يتلو كلام الله وبالتالي إلى وجود الله نفسه من خلاله . انه القالب المجوّف لذلك الوجود . ولأن المحراب هو الحنية المفترضة الحاوية لمشخص الرسول فقد جاء على حجم صغير مناسب لتكون السند والاطار الشرفي لتمثال الرسول . ثم يضيف قائلاً : «والملاحظ أن البوذيين هم أيضاً قد رمزوا في أول الأمر الى وجود البوذا بواسطة عرشه الخيالي أو بواسطة مظلته التي لاتغطي أحداً ، لكنه يجب الابتعاد عن التفكير في أي تأثير هندي للحل الذي ابتكر في المدينة المنورة»

«على الرغم ممّا يمكن ملاحظته من وجوه شبه شكلية لا يجب أيضاً البحث عن أصول المحراب في الحنية الصغيرة التي نجدها في المعابد اليهودية أو في الكنائس القبطية ... فالحنّيات اليهودية والقبطية تتدرج نفسها من الأشكال الكلاسيكية - الهلنستية واليونانية - الرومانية ... وهي أصغر حجماً وتقع في موضع مرتفع بالنسبة للمحراب الذي يوجد دائماً فوق الأرض مباشرة لكي يرمز إلى وجود الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده حيث يقف بالطبع على الأرض مباشرة . لذلك فان حجم الحنية لابد أن يكون مناسباً لايواء تمثال الرسول ويجوز أن نتصور تمثالا أكبر من الحجم الطبيعي للانسان عند ذاك يكون المحراب بالطبع أكبر لكنه ينطلق دوماً من فوق سطح الأرض مباشرة. ولو كان الهدف الاشارة فقط إلى اتجاه القبلة أو بكل بساطة تعيين الجدار الجنوبي بصفته يمثل القبلة لكان أفضل أن توضع الحنية على ارتفاع ملحوظ يسمح برؤيتها عن بعد وبسهولة من طرف كل المصلين ...»

«هكذا أصبح المحراب الشكل الرمزي الديني المثالي إذ هو يخلد في كل المساجد وجود محمد صلى الله عليه وسلم والتعاليم التي جاء بها بفضل القرآن كلام الله . ومن المفيد أن نرى كيف أن هذا المفهوم الجديد الذي اتخذته الحنية قد حوّل جماليته . إذ أن امتلاك ذلك الشكل الرمزي الكلاسيكي والمسيحي الأصل من طرف الاسلام برفعه الى مرتبة الرمز الديني الاسلامي قد أضفى في الحين على جماليته مظهراً جديداً يرمز الى الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه الحنية . ذلك أن الحل الذي استنبط قد حوّل الحنية من شيء ثانوي يحوي التمثال ويحيط به إلى هدف رئيسي وبعد أن أصبحت الحنية مستقلة بذاتها من الناحية الجمالية أي غاية في ذاتها من الطبيعي أن حاول الناس تجميلها قدر المستطاع وزخرفتها زخرفة ثرية . ولو وضعنا فيها التمثال لكانت الزخرفة دون معنى نظراً إلى أن الانتباه سينتقل من الهدف الأساسي إلى ما قد أعد لإبرازه فقط . لذلك لم تحمل الحنيات الكلاسيكية زخارف وهكذا نتج عن تحول المعنى الرمزي للشكل تحول جمالي وهذا التحول الجمالي أصبح بدوره يرمز إلى المعنى الديني الجديد . فتؤكد تلك الحنية البالغة الزخرفة بكل قوة انها هي الغاية الأساسية وبالتالي أنها فريدة من بين كل الحنيات لأنها لا تحتوي على تمثال . فتذكرنا في آن واحد بالتحريم الذي يفسر هذا التحول ومن هنا نستنتج وجود الرسول أو تمثاله»^(٥٦) .

* * *

المحراب علامة الأكثر

ان موضوع ظهور المحارب في العمارة الاسلامية من المواضيع الشائكة التي كتب فيها المستشرقون أكثر مما كتب المسلمون أنفسهم^(٥٧) فلم يخصها الفقهاء كما أسلفنا بدراسات معمقة إلا المقال الذي بقي لنا من السيوطي والذي عنوانه : أعلام الأريب بحدوث بدعة المحارب^(٥٨) ومن بين ما نقرأه في هذه الدراسة المتأخرة أحاديث تنهى عن الصلاة داخل حنية المحراب مما فسخ المجال لبعض المستشرقين لكي يقدموا شتى التفسيرات والتأويلات^(٥٩) . والحقيقة أن هذا النهي الذي جاء متأخراً كما قلنا يفند نظرية بابادوبولو أن هو يؤكد على الصيغة اللاقدسية لمكان المحراب تفادياً لكل التباس أو تأويل خاطيء لوظيفة هذا العنصر المعماري الدخيل على العمارة الاسلامية .

لاشك أن المحراب الحالي بشكله المجوّف النصف الدائري يذكرنا بحنية هيكل الكنيسة (ولو أنه أصغر حجماً بكثير) حيث يقف القسيس لاقامة القداس المتمثل فعلاً في إحياء ذكرى آخر اجتماع لعيسى عليه السلام بأصحابه وتناول آخر طعام معهم فيتناول القسيس القربان ويأوله المصلين كرمز لذبيحة عيسى عليه السلام بدمه

وجسده ، لذلك يأكل القسيس الخبز ويشرب الخمر الرامزين لجسد ودم المسيح واقفاً أمام المذبح الموجود في وسط الحنية .

نرى إذن مدى سيطرة الرموز في الديانة المسيحية ولاسيما أثناء الطقوس التي تقام في حنية هيكل الكنيسة . كما نرى أن تلك الرموز تدور حول حوادث معينة من حياة عيسى عليه السلام مما يحمل بلا شك على ربط التفسيرات التي جاء بها بابادوبولو في خصوص المحراب بهذا الواقع المسيحي .

ولا يستبعد أن النهي الذي جاء على لسان السيوطي كان الهدف منه رفع الالتباس حتى لا يعير المسلمون المحراب قيمة رمزية خاطئة قد تذكر بتلك الرموز المسيحية . ولاسيما أننا نجد في المقال نفسه ما يدفع على التأكيد من صحة هذا المقصد وذلك حينما يقول إن قيام المذابح بقلب المساجد هي من علامات يوم القيامة مما يثبت أن غاية الفقيه من النهي عن الصلاة داخل الحنية كانت فعلاً لرفع كل لبس من شأنه أن يحمل على التشبه ولو شكلياً أو ظاهرياً بطقوس الديانات الأخرى .

هذا مانفترضه خاصة وأن الامام مالك قد أوصى بعدم الإصراف في زينة المحاريب ولو بكتابة الآيات القرآنية تلافياً لما قد يحصل من الهاء المصلين عن الصلاة حسب التفسير الظاهري . ومما يثبت أيضاً أن المحراب ليس أكثر من علامة أخذت في يوم من الأيام شكل حنية تتفاوت عمقاً وحجماً لكنها تبقى مهمتها الأصلية متمثلة في الإشارة الى المكان الذي يقف أمامه الإمام أثناء الصلاة .

والحقيقة أن المحاريب لم تظهر على شكل حنايا مجوفة إلا مؤخراً عندما أمر الوليد بإعادة بناء جامع الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة سنة ٨٧هـ أو ٨٨هـ فأنشأ أول محراب مجوف على مانظن في المكان نفسه الذي كان يقف أمامه الرسول للصلاة بصحبته وأنصاره . وفعلاً لدينا من البراهين التاريخية والأثرية ما يثبت وجود المحاريب قبل ذلك التاريخ بكثير^(٥٦) . لكن لا شيء يثبت في نظرنا أن تلك المحاريب الأولية كان لها شكل حنايا مجوفة كما أصبح الأمر فيما بعد . وقد بينا في دراسة شاركنا بها في الملتقى^(٥٧) الذي نظمته بابادوبولو حول نشأة المحراب ورموزه أنه يمكن لتلك العلامة أن تكون على شكل عقد محفور فقط على لوحة رخامية توضع على جدار القبلة في المكان الذي يقف أمامه الإمام كما نشاهده بجامع عقبة بن نافع بالقيروان حيث نرى رخامة بجانب المحراب الأغلبى تحمل عقداً وكتابة كوفية أو في جامع الزيتونة بتونس حيث نرى في وسط مجويف الحنية رخامة تحمل الى جانب الزخارف الرومانية كتابة بالخط الكوفي القديم تتمثل في البسملة والشهادة ثم « القرآن كلام الله » .

لو سلّمنا بأن تلك اللوحات الرخامية كانت فعلاً تقوم مقام المحاريب المجوفة المستحدثة كعلامات يقف أمامها الامام فلا يهم موقعها الحقيقي على جدار القبلة أهو قريب من الأرض أم متوسط أم مرتفع كما لا يهم حجمها أو شكلها أو محتواها بقدر ما يهم وجودها كإشارة بسيطة إلى حدّ أننا يمكننا أن نجسمها في خط عمودي لا أكثر عندئذ تسقط نظرية بآبادوبولو وبسقوط الحجة التي ارتكز عليها وهي الحنية المجوفة الرامزة إلى «وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه» . وقد سبق فعلاً لفريد شافعي أن بين أنه بالإضافة إلى المحاريب المقوّسة التجويف عرف المسلمون نوعاً من المحاريب المسطحة العمق^(٥٨) وهو شكل وسط بين العقد المحفور على الرخامة والحنية المقوّسة التجويف .

ومهما كانت التطورات التي عرفها المحراب منذ أيام الرسول الى عهد الوليد فلا أعتقد أن هنالك من المسلمين من يرضى بالتفسيرات التي جاء بها بآبادوبولو التي تبدو بعيدة كل البعد عن المعتقدات الاسلامية الصحيحة ولا سيما السنية منها ، بل يغلب الاعتقاد بأن المؤلف لم يقدر على التحرر من ثقافته المسيحية وتصوراته الغربية المسيطرة على اتجاهاته الفكرية ولم يستطع برغم اطلاعه الواسع وتمكنه من الوسائل التحليلية الحديثة من النفاذ الى جوهر العقلية الاسلامية .

فلو أردنا مثلاً البحث فعلاً عن مدلول رمزي للمحراب تاركين جانباً شكل الحنية المجوفة لما فكرنا في وجود رمزي للرسول بل لربما خطرت ببالنا صورة أخرى هي صورة مكة المكرمة وفي قلبها الكعبة التي لا تكاد تفارق خيال الانسان المسلم . كيف لا وهي القبلة التي يتوجّه إليها المسلمون خمس مرّات في كل يوم وليلة مصلّين وداعين ومتوسلين إلى الله عز وجل ؟

إذن لو فكرنا فعلاً في مفهوم رمزي للمحراب فلا نخاله إلا في إطار هذا المفهوم الذي يوحي بأن الكعبة هي المركز الجاذب لكل الأمة الاسلامية وأن الجامع الأعظم بموقعه المركزي أيضاً هو كذلك المركز الجاذب لكل سكان المدينة وأن المحراب هو تجسيم لنقطة التلاقي الذهنية والروحية بين هذين المركزين .

وقد يشعر المسلم أثناء الصلاة وهو مولٍ وجهه تجاه الكعبة وكأنه مشدود بخيط لنسيج فسيح الأرجاء ذلك الخيط الذي ربما سيحمله في يوم من الأيام لو كتب الله له الحج من مدينته أو قريته الى مكة المكرمة . عند ذاك فقط قد تصبح العلامة رمزاً فيعني المحراب الانتماء الى مجموعة بشرية عظيمة الله ربها الأوحد ومحمّد رسولها والقرآن رسالتها والكعبة اتجاهها .

وبرغم شرعية هذا التفسير المغاير لتفسير بآبادوبولو لانعتقد أن الاسلام والمسلمين كانوا حقاً في حاجة ملحة لإعارة هذا العنصر المعماري أو غيره كالمنبر أو المئذنة

أو المقصورة معاني رمزية وضعت لتعين المسلم على فهم دينه أو تطبيق تعاليمه وطقوسه خاصة وأن تلك العناصر من البدع التي لم ترد لا في القرآن ولا في السنة ولم يولها الفقهاء اهتماماً كبيراً مثلما اهتموا مثلاً بمسألة تعدد جوامع الخطبة في المصر الواحد التي ناقشوها نقاشاً حاداً مبينين الشروط العمرانية والبشرية التي يجب توفرها قبل إباحة التعدد^(٥٩) . لأن في ذلك بالطبع انتهاك لمبدأ وحدة صلاة الجمعة في المصر الواحد وهو مبدأ غايته كما هو معلوم جمع الأمة ولم شتاتها أمام خالقها .

فنعيد هنا ماسبق أن أشرنا إليه في خصوص فن المنمنمات أن التفسير الرمزي الذي أتى به الكاتب إنما يتصل أكثر بمفاهيم المذاهب الباطنية والشيعية ولا يجوز تعميمه على جملة المذاهب الإسلامية الملتزمة عادة بالأفكار والمناهج الظاهرية . وحتى بالنسبة للمذاهب الخارجة عن السنة بوّدنا أن نتيقن من صحة وجود رموز توحى مثلاً «بصورة النبي في محرابه» أو «بالنبي الملك الجالس على عرشه» (الرموز إليه هنا هو المنبر) وهو يخطب بين صحابته وأتباعه^(٦٠) .

* * *

أين «إسلامية» الفنون الإسلامية

بابادوبولو على حق حينما نادى بضرورة الاعتماد على القيم الروحية **كان** والفلسفية لفهم جمالية الفنون الإسلامية أو لتفسير ظهور بعض العناصر أو التصميمات المعمارية^(٦١) . لكنه للأسف لم يجد دوماً الطريق السوي المؤدي إلى الغرض المنشود فلم يدرك في كثير من الأحيان إلا ما استتبطه بفضله عقله ودقة أسلوبه التحليلي . أما البقية أي تلك الأشياء التي لاتقاس بمقياس العقل والمنطق فقط لاتصالها المتين بالعقيدة والايمان والسلوك الذاتي الفردي والجماعي فقد غابت عنه منها أشياء كثيرة^(٦٢)

وكان أيضاً محقاً عندما انتقد المناهج المتبعة من قبل العدد إلواقر من المستشرقين الذين ركزوا اهتماماتهم في البحث عن الأصول ولاسيما أصول العمارة الإسلامية . لكنه لم ينصف تلك العمارة عندما عدّها من الفنون الثانوية^(٦٣) وجزّأها إلى قسمين : هيكل لاينم عن مقدرة هندسية كبيرة وقشرة زخرفية تأخذ أهم عناصرها من فنون زخرفة الكتاب فلم يول العمل المعماري الإسلامي بوحده وتضام عناصره وخصوصية فضاءاته ما هو جدير به من التقدير برغم لوحات الصور الرائعة التي قدّمها لنا في كتابه وبرغم التحاليل الفنية المستفيضة التي أقدم عليها أحياناً .

في حين أن الفضاء المعماري الاسلامي يعبر بكل صدق عن تصورات الانسان المسلم للعالم والمجتمع . ذلك العالم الذي تجمع بين أطرافه الواسعة فكرة المركزية كما أسلفنا : مركزية الكعبة والمسجد والحراب وفكرة الوحدة : وحدة الخالق والأمة والعقيدة والمجتمع وفكرة التضامن : تضامن الجزء مع الكل كما تبدو من خلال مخططات المدن الاسلامية وتصاميم فن الرقش العربي وفكرة التواصل والامتداد اللانهائي من المسجد الى المدينة الى العالم بأجمعه ومن الذرة الزخرفية إلى التكوينات النجمية والنباتية المعقدة حتى إلى الفراغات نفسها...^(٦٤)

إن فضاءات المدينة الاسلامية بهيئة عمرانها الدائري المشع وهيكلية عمائرها ذات النسيج الملتحم «المرصوص» وينسق زخارفها وتكامل نشاطاتها ووظائفها لمرآة صادقة تعكس القيم الحضارية المميزة للمجتمعات الاسلامية^(٦٥) . وهي بذلك كالكتاب المفتوح الذي لا يحسن قراءته إلا العارف المتبصر بسرلغته ولغز ألفاظه وكنه معانيه . لأن لغة الفضاء البليغة كبقية اللغات لها من العبقرية ما لا يجوز إدراكه إلا بالمعاناة والمعاشية الطويلة ، ولم لا ؟ بقوة المحنية أيضاً والايان ، تلك المحبة وذلك الايمان اللذان يفتح بفضلهما الفكر والقلب والاحساس فيسعى الحبيب وراء الفوز بحبيبه أو على الأقل إن استعصت عليه إدراكها ومصافحتها .

كان إذن من الواجب أن نتعرض لهذه المسألة دون أن نتجّه نيّتنا على الرغم من التحفظات التي أبديناها إلى نكران فضل بابادوبولو في التأكيد على ضرورة تركيز جدلية جمالية الفنون الاسلامية على أسس عقائدية وفكرية وفلسفية بالإضافة الى ماعهدها من التحاليل الفنية الباحثة عن الاصول والفروع والتأثيرات والتطورات لأن الأفكار التي جاء بها تبدو حقاً طريقة بالمقارنة مع آراء المستشرقين الذين عرفناهم . ومع ذلك فلم أعثر من بينهم على من عارضه معارضة صريحة أو ناقش موقفه المبدئي الذي أعلن فيه عن التزامه بدراسة الفن الاسلامي حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمده بصفة جُمليّة حتى ولو سمّوا كتبهم بالفن الاسلامي أو فن الاسلام حسب تعبيره^(٦٦) . فهل اعتبر هؤلاء الغربيون أنه قد حقق مبتغاه وأوفى بعهده؟ فقبلوا المفهوم الديني والروحي الخاص كما بينه وأكد عليه؟ أم بقوا على وجهة نظرهم القديمة؟^(٦٧)

مهما كانت المواقف التي اتخذها هؤلاء المستشرقون أو التي قد يتخذونها في المستقبل تجاه نظرية بابادوبولوفان مجال الخلاف والحواريين وبينهم في هذا الموضوع بالذات يبقى لامحالة منحصراً في نطاق جدلي ديني حضاري خيث سيحاول كل فريق اثبات مدى طغيان أحد عنصري المعادلة . والحقيقة أن المعادلة تتركب من عناصر

ثلاثة : الدين والحضارة والأمة التي كانت المجال لظهور العنصرين الأولين والتي مازالت تكون في نظر هؤلاء المستشرقين وغيرهم مجهول المعادلة أي نقطة الاستفهام التي لابد من توضيحها^(٦٨)

* * *

أين «عروبة» الفن الإسلامي؟

كنا وضعنا موقف عدد من المستشرقين في خصوص هذا الموضوع بالذات الذي لخصه ببادويلو في جملة : «العرب الذين جاؤوا بالإسلام لم يكونوا يحذقون أي فن ماعدا الأدب . مما يثبت اعتقاد أصحاب هذه النظرية أن الفن مدين للإسلام كحضارة أو كدين أكثر من أن يكون مديناً لتراث عربي أصيل . وهو موقف لايتغير كثيراً من باحث إلى آخر حتى ولو وجدنا من بينهم من سمى ذلك الفن بالفن العربي كالمؤرخ ايتنغها وزن الذي يستعمل كلمة «عربي» بالمعنى العام الذي يوحي حسب تعبيره ، بحضارة كونية انبثقت في القرون الوسطى بقيام دين جديد في الجزيرة العربية^(٦٩) .

وعلى عكس هذه النظرية يبين عفيف بهنسي كيف «أن الحضارة العربية لم تبتدىء في القرن السابع بل كانت موجودة منذ الألف الثالث قبل الميلاد»^(٧٠) وأن الجمالية العربية ليست وليدة التعاليم الدينية الاسلامية بل إنها وليدة مواقف فكرية قديمة عاشها العرب منذ بداية التاريخ^(٧١) . «وأن الروح التجريدية التي تسيطر على الفن الاسلامي ليست كما يعتقد عادة نتيجة تحريم صادر عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بل على العكس هي تقليد أصيل ، هي أرث قديم سابق لمولد النبي نفسه»^(٧٢) . لذلك يرى أصحاب هذا المذهب أن تسمية تلك الفنون بالاسلامية يعدّ من باب «التحامل على العرب» وعلى حضارتهم وثقافتهم الضاربة في القدم كما يقول فريد شافعي مفسراً أن التخلي عن كلمة «عربي» تمثل محاولة «لحجب أي فضل (للعرب) في اخراج عمارتهم وفنونهم للوجود .. على أساس أن شعوباً مختلفة وغير عربية مثل الفرس والروم والمصريين قد اشتركوا في وضع أسسها في أقطار الدولة الاسلامية ثم ساهموا بعد ذلك في تطويرها . ويضيف قائلاً : ومهما يكن من أمر فانه ليس من المنطق العلمي أن يتجه العلماء الغربيون الى حرمان العرب من أن تسمى حضارتهم وعمارتهم وفنونهم بالعربية نسبة الى دولتهم التي بسطت نفوذها على عدة أقطار اسلامية تسكنها شعوب عربية بينما لم يحرم الرومان والبيزنطيون والساسانيون من أن تنسب حضارتهم وفنونهم وعمارتهم اليهم ، مع أن هذه الدول كانت تتكون من أجناس وشعوب مختلفة ، ومع أن علماء الفنون والآثار هم أدرى الناس بأن كل طراز فني من تلك الطرز قد قام على أسس من فنون أخرى معاصرة له أو سابقة عليه»^(٧٣) .

ويعتمد عفيف بهنسي على «مبادئ» للدفاع عن استعمال اصطلاح «عربي»
نخص بالذكر منها :

١ - أن الامة العربية واضحة بخصائصها وتاريخها لذلك فان الفن الذي افرزته عبر
التاريخ هو فن عربي .

٢ - أن ربط هذا الفن بهوية اسلامية يعني ربطه بالدين الاسلامي ، والدين
الاسلامي هو ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية .

٣ - أن تسمية الفن العربي تعني إعطاء هذا الفن صيغة قومية حضارية مستقلة
تحدد أصوله الأولى وتوضح امتداده وتأثيراته كما توضح التداخلات والتأثيرات
الحضارية الأخرى التي تمثلها وادمجت في شخصيته .

٤ - أن كلمة «عربي» هي النعت الأفضل لتحديد صفة هذا الفن القومية . ونحن
لانتقص مجرد ربط الفن بالدول العربية اليوم ، أو ربطه بالجزيرة العربية قبل
الاسلام وبعده وإنما ربطه بحضارة عريقة مازلنا نكتشف ابعادها في أعماق
التاريخ وهذه الحضارة ذات شخصية موحدة بلغتها وجغرافيتها ويمكن نعتها
باسم عربية ، نسبة الى «عربي» وهي تعني باللهجات القديمة الأكادية والعمورية
ساكن البادية^(٧٤)

ثم يبين الكاتب كيف أنه بتضافر ثلاثة عوامل : وحدة اللغة وهي العامل القومي
الأساسي في رأيه ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة كونت بداية من الألف الثالثة قبل الميلاد
الظروف السانحة لظهور فنون عربية أصيلة مازالت آثارها قائمة حتى الآن في الجزيرة
العربية وفي بلاد الرافدين حيث أنشأت الهجرات العربية المتتالية حضارات وفنوناً
متطورة^(٧٥) .

أما في الجزيرة فيؤكد فريد شافعي من جهته أن البيئة العربية في القديم كانت
على عكس ما هي عليه اليوم أي أنهار وسدود وفلاحة وأشجار وبالطبع صناعة وتجارة
مع الشمال والجنوب مما ساعد على نشوء حضارات لها معالم وخصائص يمكن اثباتها
بفضل الحفريات^(٧٦) وكانت تلك البلاد على صلات وثيقة بحضارات الأمم والقبائل
العربية الأخرى مثل المناذرة في العراق والغساسنة في الشام وكذلك القحطانيين
والعدنانيين فحاول عدد من المستشرقين تجريد هؤلاء العرب - حسب ظن هذا الكاتب ،
أي عرب الشمال القاطنين في مناطق العراق والشام - من انتسابهم للجنس العربي
فسموهم أحياناً فرساً أو مجوساً أو مسيحيين أو بيزنطيين . في حين أن العنصر العربي
تسرب حسب هذه النظرية حتى الأراضي المصرية مساهماً في خلق الحضارات القديمة
من قبل الاسلام^(٧٧) .

أين الحقيقة ؟

ان كان بديهياً ألا نبحث عنها في كتب أصحاب النظريات المتطرفة فقد لانبالغ كثيراً عندما نؤكد أنها تبدو حتى بالنسبة للدراسات التي يصعب اتهام أصحابها بالتحيز أو التعصب المذهبي أو الايديولوجي غامضة ومتشعبة ومنقوصة . ومع ذلك لاننسى أن الثمانين سنة التي مضت كانت حافلة بالدراسات والبحوث والمكتشفات سواء من طرف أجيال المستشرقين أو من قبل الباحثين المسلمين الذين اقتحموا الميدان بكل جدارة وجرأة مبدئين أحياناً نظريات لاتخلو من الطرافة والجدّة ومحتفظين أحياناً أخرى بأراء المستشرقين المتداولة أو التي تلقوها عن أساتذتهم في أوروبا أو أمريكا لذلك قد يكون مفيداً أن نقارن مناهجهم بمناهج المستشرقين حتى نعرف مدى تأثرهم بها أو تأثيرهم عليها مما يستدعي ربما دراسة شبيهة بهذه ومكملة لها^(٧٨) .

ليس إذن المجال هنا لاستعراض مواقف الباحثين المسلمين عرباً كانوا أو تركاً أو فرساً وإنما نريد بعد الافكار التي سقناها حول «عروبة» الفن الاسلامي أن نبدي بعض التحفظات التي يقتضيها المنهج الموضوعي والرصين ولاسيما أن تلك النظرية المبالغ في التأكيد على قومية الفنون الاسلامية لاتمثل أغلبية الباحثين المسلمين بما فيهم العرب أنفسهم . فلا يسعنا مثلاً إلا أن نستغرب من تفسير عفيف بهنسي لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من التصوير مدعياً «أن الرسول لم ينه عن التصوير وإنما رفض الرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة رسمت بأساليب واقعية غريبة على الذوق العربي» كما أننا لانملك أنفسنا من التعجب عندما يصرح «أن التماثيل والأوثان التي كان العرب يتبركون بها قبل الاسلام ماهي إلا تماثيل رومانية قديمة كانت ترد على التجار من بلاد الشام . لذلك كانت مرفوضة من الاسلام أولاً لصفاتها الوثنية بالطبع وثانياً لجماليتها الغربية»^(٧٩) .

إن فكرة كهذه التي تضع الشعور بضرورة المحافظة على الطابع الفني الأصيل في مرتبة تضاهي الصفة الوثنية لتعليل رفض التصوير من طرف الدين الاسلامي ربما تكون قادرة على استهواء عدد من الباحثين ذوي الاتجاه المعين . لكنها تستدعي في نظرنا الاجابة على بعض الاستفهامات حتى تكون حقاً مقنعة وثابتة ومقبولة . فبإدنا مثلاً أن يوضح لنا الكاتب الأدلة التي سمحت له بالاعتقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين في زمانه كانوا فعلاً مشغولين بموضوع الحفاظ على الأصالة الفنية العربية الموروثة عن الجمالية العربية الضاربة في القدم منذ الألف الثالث قبل المسيح .

بل نحن في أشد الحاجة لكي يثبت لنا وجود هذه الجمالية العربية نفسها الراسخة والمتمادية عبر العصور وتواتر الحضارات إلى عهد قيام الدولة الإسلامية حيث بلغت ذروتها رافضة بكل صرامة القيم والأساليب والأنماط التي لاتوافق قيمها وأساليبها وأنماطها العريقة .

لقد درج مؤرخو الدين الإسلامي على اعتبار الرسالة المحمدية ثورة كاملة اجتماعية وثقافية وحضارية حمل مشعلها الرسول عليه الصلاة والسلام بوحى من الله عز وجل لامجرد ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية^(٨٠) . وقد كانت فعلاً تغييراً يكاد يكون تاماً للمجتمع نفسه قضى على تدهوره وانحلاله وعلى القيم الموروثة منذ غابر العصور ولم يكن محاولة للرجوع إلى الأصل أو للتشبث بقيم عديدة وعريقة تمتاز بها الأمة العربية^(٨١) .

ومع ذلك فإننا لانمانع في إعطاء الصفة العربية للحضارة والفنون التي نشأت بعد ظهور الإسلام لاعتقادنا الراسخ :

أولاً: أن العرب كانوا فعلاً واثري حضارة وفنون عريقة كما تثبته الحفريات في عدة مناطق من الجزيرة العربية وكذلك الرواسب والمخلفات الأثرية البارزة على سطح الأرض سواء في قلب الجزيرة أو في شمالها أو جنوبها^(٨٢) .

ثانياً: أن العرب هم الذين حملوا مشعل الإسلام والحضارة الجديدة^(٨٣) . ويكفي ذلك لكي تسمى تلك الحضارة الجديدة والفنون التي أفرزتها بالعربية تماماً مثلما نسمي فنون الرومان بالرومانية وفنون اليونان باليونانية نسبة للشعوب التي كانت السبب الأصلي في انبعاثها . وهذه التسميات من المصطلحات الرائجة التي لم يطعن فيها أحد . وقد اعتاد المؤرخون إطلاقها على الشعوب التي حملت تلك الحضارة إلى القمة بقطع النظر عن كمية أو نوعية المساهمات المادية الفعلية التي استخلصتها من تراثها القديم وزوّدت بها الفنون الجديدة . لذلك لنا الحق أن نستغرب من اصرار هؤلاء المستشرقين الذين لم يقبلوا تسمية عربي أو حتى لو قبلوها فانهم يحاولون دوماً إحاطتها بحدود وجواجز وشروط قلماً فرضت على غيرها من التسميات ولعل غرضهم من ذلك خوفهم الشديد من أن يقع الالتباس في ذهن الناس بأن العرب كانوا ذوي الفضل الكبير والممتاز والوحيد بالنسبة لغيرهم من الشعوب التي ساهمت هي أيضاً في إرساء أسس الحضارة والفنون الإسلامية .

ثالثاً: أنه حتى ولو اثبتت التحاليل العلمية أن الفن الإسلامي لا يحمل في طياته شيئاً من الفنون العربية القديمة وهو افتراض بعيد عن الحقيقة والواقع فلن يمنع ذلك

من أن نتمادى في تسمية الفنون التي نشأت بعد الاسلام وبفضل الفتوحات العربية وفي نطاق الدولة الاسلامية بالعربية ومن يحاول رفض هذا المبدأ فهو يرفض ضمناً بأن تسمى الحضارات والفنون باسم الشعوب التي كانت السبب الرئيسي في إفرازها وبلوغ ذروتها لذلك هو مطالب بأن يعيد النظر في بقية التسميات المتعارف عليها عند الخاصة والعامة .

رابعاً: أنه حتى لو أثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي هو فعلاً وارث لفنون عربية عريقة ومتواصلة الحلقات فذلك لا يكفي وحده لنسبته إلى العرب لأنه لولا الاسلام الذي جاء به العرب إلى غيرهم من الشعوب لما عرفت تلك الفنون والتقاليد المصير الرائع الذي عرفته بعد الاسلام . لذلك نحن نطالب باطلاق كلمة عربي على فنون الاسلام لا لكونها تحمل في طياتها رواسب من التراث الجاهلي بل لكون العرب - حاملي الاسلام إلى شعوب الدنيا - كانوا السبب الأصلي في بروز تلك الرواسب ونموها وانتشارها بانتشار الاسلام على جزء كبير من البسيطة .

خامساً: أنه لايجوز الشك أو التشكيك في «اسلامية» تلك الفنون حتى لو كانت عربية أصيلة أو أعجمية أو بيزنطية لأنها نشأت في دولة الاسلام والاسلام لايسمح بأن تتمادى أو تقام على أرضه تقاليد وعادات أو صيغ وأشكال لاتساير أغراضه . بل لابد من أن نركز في المستقبل على بحث هذا الوجه المميز من وجوه الفنون الاسلامية مع متابعة التحاليل الموضوعية المعهودة الهادفة الى ابراز مساهمة الشعوب في بناء صرح هذا الفن الجديد العربي الذي أسهم مساهمة كبيرة في تطوير الفنون القديمة موجّهاً نموها نحو اتجاهات حديثة لانعتقد أنها عرفت مثيلاً لها في سابق الحضارات .



الهوامش

- (1) Henri Terrasse, *L'Art hispano - mauresque des origines au XIIIe. Aïècle*, Paris, 1932 .
- (٢) المصدر السابق وصالح الدين المنجد، *المستشرقون الألمان* ، بيروت ١٩٧٨ حيث ابرز المؤلف في مقدمة الكتاب مواقف هذه المدرسة من التراث العربي على العموم .
- (٣) هـ . تيراس ، المصدر نفسه
- (٤) المصدر السابق
- (٥) رغبة منّا في إثراء هذا العمل واعطائه مزيداً من الدقة عمدنا الى تكثيف الاستشهادات اما باعادة النص كاملاً بعد ترجمته للعربية أو بتلخيصه .
- (٦) كان اعتمادنا على النص الفرنسي الأصلي :
- Alexandre Papadopoulo, *L'Islam et L'Art Musulman* Editions L.Mazenod, Paris, 1976.
- (٧) هـ . تيراس المصدر السابق
- (٨) المصدر السابق
- (9) G. Bell, *Palace And Mosque at Ukhaidir*. Oxford, 1974 P.VII.
- الترجمة العربية من فريد شافعي *العمارة العربية في مصر الإسلامية* ، القاهرة ١٩٧٠ . ص ٣٩ .
- (10) Lammens, *Taif à la veille de l'hegire*, Melanges de l'Université de Saint - Joseph, Beyrouth, VIII, P. 183. Idem *la Syrie*, 5, P.88 .
- (11) K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* Vol. 1, P.7
- (١٢) المصدر السابق .
- (13) G. Marcais, *L'art musulman*, P.U.F., 1962
- وترجمة عفيف بهنسي ، *الفن الاسلامي* ، دمشق ١٩٦٢ .
- (١٤) المصدر السابق
- (١٥) هـ . تيراس ، المصدر نفسه .
- (١٦) ذهب عفيف بهنسي الى عكس ذلك اذ يرى أن العقود والقباب والأقنية هي من العناصر الأساسية للفن العربي قبل الاسلام وبعده . انظر *جمالية الفن العربي* ، الفصل الرابع (الوحدة في الفن العربي) .
- (١٧) هـ . تيراس، المصدر نفسه .
- (١٨) المصدر السابق
- (١٩) علاوة عن هـ . تيراس يمكن ذكر برانشفيك في اطروحاته حول أفريقيا في عهد الدولة الحفصية .
- R. Brunschvig *la Berbérie orientale Sous La dynastie des Hafssides des origines ala fin du*
XVe siècle, Paris, 1940 .
- انظر أيضاً ما أبديناه من ملاحظات في هذا الصدد :
- عبد العزيز الدولاتي، *مدينة تونس في العهد الحفصي* ، منشورات سراس تونس ١٩٨١ .
- (20) L. Golvin, *Essai L'architecture religieuse musulmane* T. I. (Generalités) 1970; T.II (L'Art religieux des Umayyades de Syrie) 1971; T.III, (L'Architecture religieuse des "Grands Abbassides" 1974 .
- (21) G. Marcais, *L'Architecture musulmane*, Paris, 1954. نخص بالذكر كتابه *الفخم*

(٢٢) انظر الحاشية عدد ٢٠ .

- (23) L. Golvin, **Quelques aspects de l'architecture domestiques en R. AYC. E.R.R.C. Aix - en Provence**, T.II,P.115
L. Golvin, **Aperçu sur les Techniques de construction a Sana à (Republique Arabe du yemen)**
Bulletin d'Et. Orient Annéé 1979
- (24) L. Golvin, **quelques réflexions sur la formation de l'esthétique musulmane dans Mélanges d'Islamologie dédiés à la Mémoire de A. Eel; Correspondance d' Orient, Volume II**, publications du centre pour L' Etude des problèmes du Monde Musulman contemporain .
- (25) Du même auter: **la mosquée**, Publ. inst. D'Et. sup. islamiques d' Alger, 1964, P. 34et **Essai sur l' Architecture religieuse musulmane** op.cit, T. I, P.27 .
- (26) **Quelques reflexions sur la formation**, P.201

(٢٧) المصدر نفسه ص ٢٠٢

(٢٨) المصدر نفسه ص ٢١٠

(٢٩) المصدر نفسه ص ٢١٢

(٣٠) المصدر نفسه ص ٢٠٠

(٣١) بآبادوبولوس ٢٧ و٢٢

(٣٢) المصدر نفسه من ص ٣٩ الى ص ٤٦

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٣

(٣٤) المصدر نفسه

(٣٥) المصدر نفسه ص ٢٥

(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٦

(٣٧) يرى اوليق غرابار هو أيضاً أن النقش العربي ليس مجرد زخرفة بل كانت له وظيفة رمزية ومعان كثيرة يصعب تفسيرها كلها مما يعطيه قيمة تدوقية لحد لها (تكون الفن الاسلامي ص ١٩٠) . ويبين علي اللواتي كيف أن الزخارف النباتية بتشعب تكويناتها اللانهائية وحرية حركتها التائهة تفرض الرجوع بالنظر الى النفس الداخلية التي تملي على الضمير الغوص في التأمل والابتهاال ... ذلك ان تردّد عناصر الزخرفة وكثافتها البالغة تؤدي في الحقيقة الى لا قراءة الأشكال أي «جمالية الغياب» ... قتلقي المساحة المكثفة الزخارف بالمساحة الخالية تماماً التي تمثّل نوعاً آخر من اللاقراءة أي «الغياب» هكذا بسبب فقدان المعاني تحدّد العريضة في حركتها اللانهائية فضاء جماليا منفصلاً بذاته تذكرنا ذراته بصفة مدهشة بنسق الذكر والابتهاالات

Ali Louati, **réflexions sur les conceptions musulmanes de l' espace en Architecture et dans les Arts Plastiques**, 1982. (Communication au Congrès d' Istamboul sur les espaces dans l'architecture et les arts Plastiques musulmans) .

(٣٨) بآبادوبولوس ٢٧

(٣٩) المصدر نفسه : انظر مثلاً ص ٣٢ و٢٨ : الارث اليوناني والاسهامات اليعقوبية والنظرية ص ٣٤ .. يرى عقيف بهنسي عكس ذلك تماماً أي أن الفن البيزنطي هوفن شرقي محض أكثر منه عربي كالفن الساساني (جمالية الفن العربي، اصول العمارة العربية)

(٤٠) لايعتقد عفيف بهسني (جمالية الفن العربي ص ٢٠) وعلي اللواتي (جمالية الرسم الاسلامي ص ١٠) وغيرهما كل لأسباب معينة أن الرسم الاسلامي قد نشأ على هامش الحضارة بسبب المنع . ومع ذلك فهما لا يوافقان بابادويولو على كل ما جاء به من تفسيرات (ص ٤٨ ومقاله حول جمالية الرسم الاسلامي ترجمة علي اللواتي ٢١) لكن الرأي السائد عند أغلبية المسلمين هو أن الرسم الاسلامي قد نشأ وتطور في ظروف قمعية أو بالأحرى خارج نطاق الشرعية الدينية (زكي محمد حسن مثلاً في *أطلس الفنون الإسلامية* أو بشرقاريس وغيرهما كثير) .

(٤١) المصدر نفسه ص ٩٦

(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٢

(٤٣) المصدر نفسه ص ١١٥ وجمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٠٢

(٤٥) المصدر نفسه

(٤٦) المصدر نفسه ص ١٢٣ : الرمزية التصوفية

(٤٧) جمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٨) جمالية الرسم الاسلامي ص ١٣

(٤٩) المصدر السابق

(٥٠) بابادويولو ص ٢٣٠

(٥١) المصدر نفسه ص ٢٢٩

(٥٢) المصدر نفسه ص ٢٣٠

(٥٣) انظر بالخصوص ماكتبه لوسيان قولفان في الموضوع حيث لخص مواقف عدد من المؤرخين L. Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse*, T.I, P. 114 et sq.

وهو يعتقد أن المساجد الأولى لم تكن تحمل

أية علامة على جدار القبلة على عكس ما اتجهنا اليه في هذا المقال . ولا يستبعد أن بدعة المحراب أول

ما ظهرت بمسجد الرسول (ص) على أيام الوليد . لكنه ليس متأكداً من أصولها أي حنية هيكل الكنيسة

أم هيكل الكنائس القبطية الذي هو رأي كرسول في : *Early Muslim Architecture* وديازي P. 98-99.

أم هي ابتكار اسلامي بحث كما يراه أحمد فكري في : E. Diez, E.I, 1er Edit. t.III, P. 551 et sq.

A. Fikry, *nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan* p.62

أم هي مستوحاة من القصور الأموية كما حاول اثباته سوفاجي :

J. Sauvager, *la mosquée omeyyada de Medinea*, Paris, Van Oest, 1974, P. 145 .

ثم يستخلص قولفان أنه يصعب رفض التأثيرات المسيحية وبالأخص القبطية أوربما السامية .

لكنه لا يعتقد وجود تأثير عربي مباشر لأنه ليس هنالك ما يثبت في نظره وجود عمارة دينية عربية تعود

الى ما قبل الاسلام .

ولا بد هنا من التلميح الى ماكتبه الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري في محاضراته في المؤتمر

التاسع للأثار بصنعاء ١٩٨٠ التي عنوانها : أثر الفنون العربية قبل الاسلام في الفن الاسلامي

حيث لم يستبعد أن المحراب الاسلامي الذي ظهر خلال العصر الأموي له صلة بالمحاريب المعروفة

في الجزيرة العربية قبل الاسلام (في المكان الأثري المسمى مدائن صالح) .

(٥٤) السيوطي . اعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب (مخطوط بدار الكتب المصرية ورقات ١١٨ - ١٢٠ ذكره

فريد شافعي في العمارة العربية في مصر الإسلامية)

(٥٥) بالخصوص لامنس Lamnens, Ziad, P.33,7

(٥٦) يبين فريد شافعي (العمارة العربية ص ٦١١) أن المحاريب ظهرت في أيام الرسول بمسجده في المدينة وفي

مسجد قباء وذلك منذ السنة الثانية للهجرة على الأقل ...

(٥٧) حضر هذا الملتقى جمع من المستشرقين نخص بالذكر منهم أولاق غرابار ومن المؤرخين المسلمين الشيخ الأزهري أحمد الوافي والاستاذ رشيد بورويبة ...

(٥٨) فريد شافعي (العمارة العربية) .

(٥٩) انظر بالخصوص ما أورده في مدينة تونس في العهد الحفصي، دار سراس للنشر تونس ١٩٨١ ص ١٩ .

(٦٠) سبق لسوقاجي أن استعمل هذا الرمز لتفسير نشأة المحراب عن طريق العمارة المدنية الأموية (انظري سوقاجي المرجع السابق نفسه) . وبرغم أن بابادوبولو يخالفه في هذا التفسير بالذات فهو يرى أن الرسول كان يستعمل منبره «كالعرش» يجلس عليه حتى خارج أوقات الصلاة لمخاطبة المسلمين (بابادوبولو ص ٢٢٩) .

(٦١) حاول بشرف فارس منذ زمان تفسير الرقوش العربية بتعاليم الدين والفلسفة الإسلامية (انظر سر الزخرفة الإسلامية باريس ١٩٤٨) .

ولا بد من الإشارة الى محاولات عدد من المستشرقين مثل :

Prise d' Avesne, l'Art Arabe... 1877

P. Eiraben, Essai de Philosophie de

أو

l' Arabesque (Actes du xive congrés int. des Orientalistes) Alger. 1905, 2e Partie, Uroux Paris, 1907, P.15

E. Kuhnle, Die Arabesque, 1940

أو

وغيرهم كثير من المعاصرين الذين سبق أن ذكرنا مؤلفاتهم ...

(٦٢) برغم كل التقدير الذي يكتنه عفيف بهنسي لجورج ماري فلولم يمتنع من التصريح في خصوصه : «اننا لانستطيع أن نطالب من مستشرق بعيد عن تاريخ العرب وبعيد عن روح الاسلام وخلفياته الروحية القديمة أن يحلل الأمر أفضل من ذلك» وهو يعني هنا قول المؤرخ الفرنسي «أن الزخرفة الإسلامية هي انشاء ذهني تام تقريباً» كما يعيب على بوركهاردت T.Burkhardt. Art of Islam London 1976 الذي عاش جل حياته في بلاد عربية وآمن بالاسلام ودرس تاريخ وحضارة هذه الأمة من الداخل «عدم قدرته على الغوص في أعماق ضمير الفن الاسلامي» (انظر جمالية الفن العربي ص ٨٥) .

(٦٣) ينفرد بابادوبولو بهذا الرأي بالنسبة لمعظم المستشرقين الذين يعتبرون العمارة الإسلامية من أهم ما قرنته الحضارة العربية .

(٦٤) انظر بوركهاردت ، المرجع السابق وكذلك علي اللواتي (Réflexions sur les conceptions P.8)

(٦٥) انظر مدينة تونس في العهد الحفصي ص ١٩ وكذلك المدينة العربية في تونس ، نشر وزارة الشؤون الثقافية (المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي) .

(٦٦) بابادوبولو ص ٢٢

(٦٧) رجب لوسيان قولفان «بمغامرة بابادوبولو التي وصفها «بالخيالية» لأنه حاول من خلالها ادراك صميم الحساسية الجمالية الإسلامية بنظرة واسعة وشاملة لكل الميادين . وبرغم انتقاداته فهو لا يعتقد أن الطريق التي افتتحها بابادوبولو يجب غلقها باستخفاف (Erasmus, Vol.31 No 19 Année 1979

P.684)

(٦٨) على الرغم من أن العرب لم يكونوا في أية فترة من فترات تاريخهم القديم شعباً جديداً لنتمتع مثلاً في القرآن وفي كل ما يحمله من شهادات على حضارات اندرست يجوز لنا بكل شرعية أن نربط دخولهم التاريخ من بابه الكبير بنزول كتابهم المقدس في الثلث الأول من القرن السابع (مقدمة جاك بارك كتاب مارك بارجي : العرب)

Marc Bergé, Les Arabes .. Edit, Lidis, Paris, 1978 .

(٦٩) ايتنغهاوزن، الرسم العربي، ترجمة عيسى سلمان، بغداد، ع. ع. ج. سورال طومين على هذه التسمية مبدية موافقتها على المعنى الحضاري العام جداً الذي يجب اعطاؤه لكلمة عربي لا المعنى الخاص أي فن بلاد العرب أو فن العرب كشعب أو أمة ومع ذلك فهي تفضل كلمة إسلامي أو عربي - إسلامي - انظر :

Revue des Et tu des Islamiques, Année 1963, Tome XXXI

ويُفسر أولاً غرابار أنه يخيّر كلمة إسلامي لفهمها الحضاري البارز الخارج عن إطار ديني (كتسمية مثلاً فن بوذي أو فن مسيحي) لأن الفن الإسلامي يحمل تحت لوائه فنوناً ذات طابع ديني كالفن الإسلامي المسيحي أو القبطي المسيحي :

O. Grabar, The Formation of Islamic Art, 1973

تجنباً لكل التباس الا يحسن والظروف كما بين غرابار أن نتخلّى عن كلمة إسلامي ونستعمل كلمة عربي بمفهومها الحضاري الواسع كما فعل ايتنغهاوزن ؟

(٧٠) عفيف بهنسي «جمالية الفن العربي» ، ص ٢٢

(٧١) المصدر نفسه ص ٤٨

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٠

(٧٣) فريد شافعي ، العمارة العربية ... ص ٢٤

(٧٤) عفيف بهنسي ص ١١

(٧٥) المصدر نفسه ص ١٢

(٧٦) فريد شافعي ص ٥٣

(٧٧) المصدر نفسه ص ٥٩

(٧٨) يمكن للمنظمة العربية للترتية والثقافة والعلوم أن تتبنى في نطاق مؤتمرات الآثار التي تنظمها دورياً تنظيم ملتقى يجمع بين الباحثين العرب والمستشرقين يكون موضوعه أصول الفنون العربية الإسلامية وتكوين جمالية الفن العربي أو الإسلامي .

(٧٩) عفيف بهنسي ص ١٩ : ١ : منع الإسلام التصوير أم حافظ على الشخصية الفنية القومية؟ وكذلك ص ٨٥ و ٨٦ : مسألة منع التصوير التشبيهي .

(٨٠) أكد بهنسي هذه الفكرة في عدة مناسبات وهو لا يستأثر بها لكنه يثبت أن المرحلة العربية الإسلامية ستبقى ذروة لانظير لها في تاريخ الذروات الحضارية ص ٢٤ .

(٨١) بين الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري أن اهتمام الفنان العربي قبل الإسلام بالنحت والتشكيل إنما كان اهتماماً دينياً صرفاً حتى إن مانجده في بلاد الشام من تماثيل الملوك أو ملكات فقد وجد في أماكن لها ارتباط بالعبادة كالمعابد والمقابر . لذلك عندما جاء الإسلام بالوحداية ونبت الأوثان لم نجد بعد ذلك اصراراً قوياً على فن النحت والتشكيل لأن الارتباط الديني القديم لا يتماشى مع مبادئ الدين الجديد . فكان أول عمل هزم مشركي مكة هو تكسير النبي صلى الله عليه وسلم للأصنام حول الكعبة وتعبه لأصنام أخرى في أماكن ومدن مجاورة (من المحاضرة التي ألقاها الدكتور بصنعاء بمناسبة المؤتمر التاسع للآثار ص ٤) .

(٨٢) لاشك أن الحفريات والبحوث الجارية في المملكة العربية السعودية ستأتي بثمارها عن قريب وستزيل اللثام على العديد من التساؤلات (انظر عبد الله المصري : الآثار في المملكة العربية السعودية ، الرياض سنة ١٩٧٥

(٨٣) يقول مارك بارجي «إن هنالك تاريخاً خاصاً بالعرب بفضل الرجال الذين وضعوا أسسه على مستوى المسؤولية وبفضل اللغة التي ما انفكت تفرض نفسها في ميادين السياسة والديبلوماسية والاقتصاد والمالية والعلوم والتقنيات والفكر والفن» وبفضل الإسلام وهو في الوقت نفسه دين وحكمة ودولة الذي ظهر بلغة «القرآن العربي» وعلى يدي «الرسول العربي» (العرب ، المصدر نفسه ص ١٢) .

الفصل الرابع عشر

الاقتصاد والمعاملات البنكية

الزكاة عند شاخت والقراض عند يودفيتش دراسة وتقويم

الدكتور محمد أنس الزرقاء
أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

اصطلاحات البحث

- ر = أنظر.
- ف = فقرة. والاحالات هي إلى هذا البحث ما لم نصرح بمرجع آخر.
- مثال: (ر: ف ٥/١/٣) تعني: أنظر الفقرة ٥/١/٣ من هذا البحث.
- الاحالات جميعا هي للاسم الأخير لكل مؤلف، ولبحثه أو كتابه المبين في قائمة المراجع.
- ت = (توفي سنة)

الزكاة عند شاخت، والقراض عند يودوفيتش

دراسة وتقويم

(١) هدف البحث ونطاقه ومنهجه:

الهدف العام لهذا البحث هو تقويم دراسات بعض المستشرقين في مجال الاقتصاد والمعاملات المصرفية (البنكية)، ويتناول التقويم كلا من المنهج والمضمون. وقد اخترنا في مجال الاقتصاد بحث الأستاذ جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الاسلامية (ر: شاخت ١٩٣٨م). كما اخترنا في مجال المعاملات المصرفية ما ورد حول عقد القراض في كتاب ابراهيم يودوفيتش: الشركة والريح في الاسلام خلال العصور الوسطى (ر: يودوفيتش).

وسبب اختيارنا لهذين الباحثين انهما علما شهيران في حقليهما. فشاخت كان يعتبر - إلى حين وفاته في عام ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) - شيخ المستشرقين الاخصائيين في دراسة الشريعة الاسلامية^(١). أما يودوفيتش فهو من المستشرقين المعاصرين المرموقين^(٢).

(*) دكتور في الاقتصاد والاحصاء، وأستاذ الاقتصاد المشارك، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي - جامعة الملك عبدالعزيز - جدة. ويود الكاتب تسجيل شكره للمركز والجامعة على تيسير سفره للاطلاع على مراجع متصلة بهذا البحث. كما يشكر د. جعفر عابنة ود. محمد أبو فارس ود. ابراهيم السامرائي على ايضاحات أشير إليها في القسم (٣)، ود. رفيق المصري لاطلاعي على دراسته غير المنشورة (الجامع في أصول الربا) وللاحظات دقيقة حول الأقسام (٦ - ٨)، ود. محمد نجاته الله صديقي لاقتراحات عديدة هامة حول خطة البحث ومضمونه. والكاتب مدين، في كثير من التفاصيل الشرعية عن الزكاة، لكتاب (فقه الزكاة) للعلامة د. يوسف القرضاوي. كما انه مدين جدا لوالده الأستاذ مصطفى الزرقاء على إيضاحات ومناقشات مفصلة وبخاصة حول الأقسام ٦ - ٨ من البحث.

على أن المذكورين لم يطلعوا على الصيغة الأخيرة من البحث، كما أن الكاتب لم يتمكن من اتباع جميع ملاحظاتهم المشكورة، لذلك يبقى وحده مسؤولا عما يظهره من قصور أو خطأ.

وسبب اختيارنا لموضوع الزكاة - من بين مواضيع اقتصادية عديدة ممكنة - هو أنها مؤسسة اقتصادية اسلامية متميزة ومن أركان الاسلام الخمسة . أما اختيارنا عقد القراض (المضاربة) الشرعي ليمثل الأعمال المصرفية فيطلب بعض الايضاح .

فالأعمال المصرفية الحديثة بصيغتها الاسلامية الخالية من الربا لا يتجاوز عمرها العشرين عاما^(٢) . وما كتب عنها في الغرب حتى الآن كان - على قِلته - بأقلام الاقتصاديين^(٣) وليس المستشرقين فيما نعلم . فرأينا أن أقرب ما يحقق هدف هذا البحث هو أن نقوم ما كتبه المستشرق يودوفيتش عن القراض ، لأن عقد القراض - على قدمه - هو من أهم صيغ التمويل المصرفية الاسلامية الحديثة .

وسيكون منهجنا هو البدء بعرض موجز لما كتبه كل من هذين الباحثين دون أي تعليق . ثم نتبع ذلك بتقويم مضمون ومنهج ما عرضناه .

* * *

(٢) خلاصة مقال شاخت عن الزكاة:

ظهرت مقالة جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى الانجليزية للموسوعة الاسلامية في مجلدها الرابع الصادر عام ١٩٣٨م (ر: شاخت ١٩٣٨) ويتألف البحث من (٢٣٥٠) كلمة تقريباً باستثناء فقرة المراجع في آخره.

وقد استندنا بعد النص الانجليزي إلى الترجمة العربية للموسوعة المذكورة والتي سميت دائرة المعارف الاسلامية (انظر: الشنتناوي ورفاقه)، كما اطلعنا على صيغة منقحة تنقيحاً بسيطاً لمقالة شاخت المذكورة أصدرها ضمن الموسوعة الاسلامية القصيرة (بالانجليزية) (ر: شاخت، ١٩٦١م) وذلك عام ١٩٦١ أي قبل وفاته بثماني سنين. وهي مطابقة حرفياً لمقالته الأولى باستثناء جمل معدودة عدلت غالباً لايضاح المقصود لا لتغيير أية فكرة سابقة.

ونلخص في الفقرات التالية أهم أفكار المقالة، مستخدمين غالباً ألفاظ الترجمة العربية المشار إليها وهي ترجمة ممتازة، لكننا لم نلتزم بها دوماً بغية الاختصار أحياناً، أو ابتغاء مزيد من الدقة، إذ وجدنا في موضع أو موضعين فقط ضرورة تعديل الترجمة لتكون أكثر انطباقاً مع الأصل الانجليزي. ولم نلتزم في الخلاصة التالية بتسلسل ورود الأفكار في المقال الأصلي بل جمعنا أحياناً تحت فقرة واحدة أفكاراً وردت متفرقة وغير منظمة في المقال. لكننا حرصنا على ألا نورد أي عبارة لم ترد صراحة في المقال، وفي الأحوال القليلة التي اقتضت إضافة عبارة تفسيرية من عندنا، وضعنا كلامنا بين معترضتين [] .

وأهم أفكار شاخت هي التالية:

(١/٢) تعريف للزكاة بأنها من أركان الاسلام وأنها مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال. ويصرف في ثمانية أصناف من الناس.

(٢/٢) مناقشة لغوية لمعنى ألفاظ: زكا والزكاة ثم الصدقة. ويتخلل المناقشة التأكيد في ثلاثة من مواطن متفرقة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم تعلم هذا المفهوم من اليهود. «وعلماء الاسلام يفسرون كلمة «زكاة» في العربية بانها تعني الطهارة والنماء، والحقيقة أن محمداً صلى الله عليه وسلم استعارها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، أخذاً عن استعمالها عند اليهود (في العبرية - الآرامية: زاكوت)» .

وقد عدل شاخت الجملة السابقة، في الصيغة المنقحة من مقاله والصادرة عام ١٩٦١، فأصبحت: «وهذه الكلمة (الزكاة) التي ليس لها أصل تاريخي

etymology مُقْنِع في أصول المفردات العربية، عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى أوسع بكثير، أخذاً من استعمالها عند اليهود (في الآرامية: زاكوت)».

ومشتقات مادة (زكا) لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى «التقوى» الذي ليس عربياً أصيلاً بل هو مأخوذ عن اليهودية.

(٣/٢) (تطور مفهوم الزكاة): يتضاءل في العهد المدني معنى الطهارة والصلاح في كلمة الزكاة، ليحل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة، حيث عرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك من يهود المدينة معرفة أدق. وقد بدأت الزكاة في مكة طوعية غير منظمة، لكنها لم تفرض إلزاماً إلا في المدينة، ويختلف العلماء في تحديد وقت فرضها بين السنة الثانية والسنة التاسعة للهجرة، كما يعتبرون الأحكام العامة المتقدمة [والتي تحض على الانفاق والصدقة عموماً] منسوخة بعد فرض الزكاة.

(٤/٢) وقد استطاع النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة أن يدخل نوعاً من النظام لأخذ الصدقات وصرفها في وجوها، وهو النظام الذي قرره الآية ٦٠ من سورة التوبة، بيد أن ذلك لم يغير أول الأمر شيئاً من طبيعة الزكاة من حيث هي صدقة فردية على الرغم من وجود بعض الصدقات الإلزامية. على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل حصيلة الصدقات لمساعدة المحتاجين فقط، بل استعملها عند الضرورة وعلى سبيل التفضيل للانفاق على مشروعاته الحربية، وفي أغراض سياسية أخرى.

والنبي صلى الله عليه وسلم عندما ابتدأ في جعل الزكاة فرضاً (واجب الأداء) إلى خزينة الدولة، قد اقتصر في ذلك على الضروري الذي لا بد منه، وإن تنظيم الزكاة الذي حصل بعدئذ [أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم] لم يعرف في القرآن وهو جزء من السنة^(٩). فالقرآن لم يحدد مقداراً يُعطى بل قال (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) [البقرة ٢/٢١٩]. كما أن السنة تتضمن أقوالاً منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تضع حدوداً على فرض الزكاة. وأبوذر من بين الصحابة يُعزى إليه القول بأنه لا يجوز لأحد أن يدخر من المال إلا بقدر حاجته. ويقال أن علياً رضي الله عنه جعل الحد الأقصى لما يجوز أن يملكه الإنسان (٤٠٠) درهم بل ينسب إلى إمام متأخر هو مالك بن أنس القول بأن كل ادخار للمال حرام.

(٥/٢) وذكر القرآن (كما في سورة البقرة ٢/٢١٥)، والحديث في أكثر من موضع، من بين مستحقي الزكاة: الوالدين، والأقربين، واليتامى، والفقراء وابن السبيل

والسائلين والأرقاء. بل إن السنة تُثني على إعطاء الزكاة للأغنياء واللبصوص
والبغايا، لأن المهم في المقام الأول هو البر من حيث هو .

وفي الحديث أحوال تؤدي فيها الزكاة، لا تتفق مع نظام الزكاة الذي جاء
بعد ذلك.

(٦/٢) ومهما يكن من شيء فإن طبيعة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت
لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع من أدائها كثير
من قبائل الأعراب بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإن بعض
المؤمنين - ومنهم عمر بن الخطاب - جنحوا إلى التسليم بذلك. على أن عزيمة
أبي بكر الصديق هي التي جعلت من الزكاة ضريبة لازمة ومؤسسة دائمة.
وقد ساهمت هذه المؤسسة كثيرا، بفضل انشاء بيت مال الدولة، في بسط
سلطان الاسلام .

(٧/٢) وظل المسلمون الغيورون، كما كانوا دوما، يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في
الوجوه التي يختارونها، لكن نمو الدولة وتركيز سلطانها لم يلبث أن جعلها هذا
الأمر مستحيلا من الناحية العملية.

(٨/٢) إن نظام الزكاة المفصل ينسب غالبا إلى أبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي
عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى علي بن أبي طالب .
أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهي التالية حسب المذهب
الشافعي:

(٩/٢) تجب الزكاة على المسلمين فقط، وهي تؤدي عن الأموال الآتية: ما يخرج من
الزرع، إذا زرع ليكون طعاما، كما تؤدي عن الثمار، خاصة تلك التي وردت
صراحة في الحديث وهي العنب والتمر، وعن الإبل والغنم والبقر (والخيل
أيضا عند الحنفية)، وعن الذهب والفضة وعن عروض التجارة.

(١٠/٢) بعد أن يبين الكاتب النصاب، ونسبة الزكاة على الزروع والثمار (١٠٪ فيما
سقت السماء و٥٪ فيما سقى بجهد) وعلى الذهب والفضة وعروض التجارة
(٢,٥٪) يقول: إن الزكاة لا تجب على الذهب والفضة وعروض التجارة إلا إذا
ظلت حولا كاملا من غير أن تستعمل، أي إذا ظلت مكنوزة.

(١١/٢) ومال الزكاة مرصود حصرا للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم
الآية ٦٠ من سورة التوبة، والفرق الذي يذكر بين طائفتي الفقراء والمساكين
تعسفي من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد الفقهاء أن يفسروا التعريف بحيث

يكونون هم أنفسهم من احدى الطائفتين. والغارمون عند الشافعية هم الذين احتملوا ديننا في سبيل الله.

(١٢/٢) وقد اختلف التطبيق العملي للزكاة عن صيغتها النظرية اختلافا كبيرا في البلدان الاسلامية المختلفة. والمكوس العالية التي لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة، وخصوصا زكاة الأموال الباطنة، لا تؤدي على الاطلاق، أو لم تكن تؤدي بالقدر الذي فرضه الشرع... بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق في غالبية الأحوال في وجوها الشرعية. وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون في العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة.

(١٣/٢) ويبين المؤلف في فقرة أخيرة وجوب زكاة الفطر ومقدارها وانها مطبقة عموما في العالم الاسلامي.

* * *

(٣) تقويم لمضمون مقال شاخت:

اطلعا على تعليقيين رئيسيين على هذا المقال أولهما بقلم د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - (موسى، ص ٣٦٢ - ٣٦٧)، وقد تضمنته الترجمة العربية للموسوعة الإسلامية على صيغة ملحق بمقال شاخت. ثم ظهر الكتاب الفذ: **فقه الزكاة** للعلامة الدكتور يوسف القرضاوي متضمنا في مواطن عديدة (ص ٨٨ و ٩٢ و ١٨١ - ١٨٣ و ١٩١ و ٩٢) مناقشة لآراء شاخت في مقاله ذاك. وكلا التعليقين دقيق وهام نوصي القارئ بالرجوع إليه. وهما منصبان على مضمون المقال أساسا دون منهجه. ولن نكرر هنا ما ورد فيهما إلا عندما يقتضي المقام ذلك، وحينئذ نرده باختصار مع الاحالة الصريحة عليهما.

(١/٣) - الافتقار إلى الدقة:

ونقصد به اطلاق تعميمات تحتاج إلى تقييد، أو اغفال تفصيلات مهمة تتعلق بمبدأ عام، أو استعمال عبارات مجملة بينما يقتضي المقام التعبير عن معنى واحد لا غير. وعدم الدقة في العبارة والفكرة لا يكاد يخلو منها مقطع واحد من هذا المقال. ومن أمثلتها ما يلي:

(١/١/٣) يقول شاخت (ف ٣/٢ أعلاه) إن العلماء اختلفوا في وقت فرض الزكاة بين السنة الثانية والسنة التاسعة. وكانت الدقة تقتضي أن يبين أن المشهور بين العلماء هو أنها فرضت فيما بين السنة الثانية والخامسة للهجرة. بينما القول بأنها فرضت في التاسعة ضعيف^(١). كما أن قوله بأن العلماء يرون أن الزكاة نسخت ما تقدمها من أحكام الانفاق والصدقة ليس دقيقا، بل هو رأي لبعض العلماء، والراجع عند المحققين أن الزكاة فصلت بعض أشياء كانت واجبة في الأصل وتركت أشياء أخرى على وجوبها الأصلي. (للتفصيل ر: القرضاوي ص ٣٤٥ - ٣٤٧ و ٩٨٥ - ٩٩٢، وأنظر أيضا: موسى ص ٣٦٢ - ٣٦٣).

(٢/١/٣) يقول شاخت (في ٤/٢ أعلاه) إن النبي عليه الصلاة والسلام جعل الزكاة فرضا واجب الأداء إلى خزانة الدولة، وله عبارات أخرى نظيرها (كما في ٦/٢) قد توهم بأن الزكاة هي من إيرادات الدولة. والحقيقة أن نظام الزكاة بنص القرآن الكريم وواقع السنة النبوية يوجب فصل ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة. ولم يشر مقال شاخت إلى ذلك، بل استخدم عبارات توهم العكس.

(٣/١/٣) يقول شاخت (ف ٩/٢) إن الزكاة تجب على الذهب وعروض التجارة،

لكن يضيف (ف ١٠/٢) إنه يشترط لوجوب الزكاة عليها أن تبقى مكنوزة من غير أن تستعمل حولا كاملا، وهذا غير دقيق. إذ لا يشترط أبدا عدم الاستعمال أو الكنز. بل المذاهب مجمعة على أن الأموال النقدية كالذهب والفضة لا بد من تزكيتها إذا بلغت النصاب دون أي استثناء، سواء استعملت أم كنزت، وسواء استثمرت أم عطلت. ويشترط الشافعية (الذين التزم بذكر مذهبهم) ملك ما زاد على النصاب طيلة الحول، وهذا يتحقق لدى التجار مثلا بتقلب ماله بينهم، خلال السنة نفسها، من عروض إلى نقود ثم إلى عروض، وهكذا. وهذا يقتضي، عند جمهور الفقهاء، أن على التاجر إذا حلّ موعد زكاته أن يقوم بعرضه ثم يضيف قيمتها إلى ما لديه من نقود، ويخرج من ذلك كله ربع العشر (القرضاوي ص ٣٣٣). فلا يصح أن نصيف العروض أو النقود التي زكيت بأنها مكنوزة غير مستعملة.

كما أغفل شاخت حكما في غاية الأهمية، وهو أن أرباح التجارة تخضع للزكاة عند تزكية عروض التجارة، أي إن الزكاة تُخرج عن رأس المال والربح.

(٤/١/٣) يقول شاخت في معرض بيان (في الرقاب) من بين مصارف الزكاة: «أما الأرقاء الذين يستحقون نصيبا من مال الزكاة فالفقهاء عدا المالكية يرون أنهم هم الذين وقعت مكاتبه بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق». وهذه العبارة تشعر بأن المالكية خالفوا قول الجمهور بأن الرقاب هم المكاتبون، لكن لا تُبين ما رأى المالكية في المسألة. والصحيح هو أن الرقاب في الآية الكريمة قد يقصد بها إعانة العبيد المكاتبين بمال يفتدون به أنفسهم (وإلى هذا ذهب الشافعي وأبو حنيفة والحسن البصري وسواهم)، أو شراء العبيد وإعتاقهم (وهذا ليس مذهب مالك وحده بل مذهب ابن حنبل واسحق وأبي عبيد) أو يقصد بها الأمران جميعا، وإليه ذهب الزهري وسواه (ر: القرضاوي ص ٦١٦ - ٦١٨، ومحمد خان: ص ٢٨٢).

(٥/١/٣) وتعريف شاخت للغارمين بأنهم عند الشافعية «هم الذين احتملوا ديناً في سبيل الله» هو تعريف مبهم وناقص. فالحقيقة أن الغارم عموما هو من لحقه دين ثقيل لا قبل له بوفائه (مصطفى الزرقاء «نظام التأمين» ص ٣٨٥). والشافعي ومالك وأحمد يرون أن للغارم نصيبا من الزكاة سواء أكان دينه أصلا لمصلحته الشخصية المشروعة (كنفقة أو كسوة أو زواج أو علاج)، أو كان دينه لمصلحة غيره، كمن يلتزم مالا ليصلح بين جماعتين متشاجرتين^(٧).

وشاخت يشير إلى هذا النوع الثاني من الدين بتلك العبارة الغامضة ويتجاهل النوع الأول كلية.

(٦/١/٣) تعقب د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - في تعليقه الذي سبقت إليه الإشارة عبارات شاخت التي تفتقر إلى الدقة: منها ما يتصل بسهم المؤلف قلوبهم، وسهم (في سبيل الله)، وشروط زكاة الماشية، وزكاة الحلي والمعادن، وسهم العاملين عليها. وكثرتها تحول دون تلخيصها هنا.

(٢/٣) - أغلاط صريحة:

(١/٢/٣) قال شاخت إن كلمة (زاكوت) تعني بالعبرية - الآرامية: الطهر، وهذا صحيح. ولكن ملاحظاته على كلمة (زكاة) في اللغة العربية هي سلسلة من الأغلاط.

فالعبرية والآرامية والعربية هي من اللغات السامية التي تشمل أيضاً البابلية وسواها. وهناك جذور كلمات مشتركة بين هذه اللغات لا يمكن علمياً الجزم بأن إحداها نقلتها عن الأخرى، بل قد تكون عائدة إلى أصل مشترك بين الجميع. وقول شاخت بانتقال كلمة (زاكوت) من العبرية والآرامية إلى العربية، هو مجرد زعم لا دليل عليه. وهو في هذا الزعم يتبع نهجاً شائعاً بين علماء اليهود، في الإصرار على نسبة كل الكلمات المشتركة بين اللغات السامية إلى اللغة العبرية.

ويلاحظ في هذا الشأن أن سبق تدوين كلمة معينة في إحدى هذه اللغات ليس دليلاً على سبق وجود تلك الكلمة أو استعمالها في تلك اللغة دون غيرها. كما يلاحظ أن العربية إلى حين البعثة كانت تعتمد المشافهة والحفظ، وكان التدوين فيها نادراً.

وقد بين د. مهدي علام من قبل (ص ٣٥٦ حاشية ب) أننا حتى لو سلمنا جدلاً بأن كلمة (زكاة) منتقلة إلى العربية من العبرية، فإن ذلك سابق للإسلام كما هو ثابت في كتب اللغة، فكيف يصح الادعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم اقتبس معناها من اليهود. ونضيف بأن معنى زاكوت بالعبرية - الآرامية هو^(٨) الطهر والبراءة والحق والكسب. وهي لا تدل في أي من معانيها العبرية هذه على واجب ديني أصلاً، ناهيك عن واجب ديني له قواعد وضوابط محددة، شأن مفهوم الزكاة الخاص في الإسلام.

أما إنكار شاخت بأن يكون لكلمة الزكاة أساس (ايتيمولوجي) في أصول المفردات العربية، فيسهل تمحيصه بالرجوع إلى لسان العرب (للعلمة ابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ) وغيره. حيث ذكر في اللسان أن الزكاة (من زكا يزكو) تعني في أصل اللغة: النماء والبركة، والطهارة، والصلاح، والمَدَح (ومنه: زكى نفسه أي مدحها). وقد استعملها القرآن الكريم بجميع هذه المعاني إضافة إلى المعنى الاصطلاحي الإسلامي وهو زكاة المال المعروفة. وجملة هذه المعاني تلائم نمط التطور ايتيمولوجي المعروف لمعظم الكلمات العربية، الذي ينطلق من معنى حسي (وهو هنا النماء) إلى معانٍ مجازية، ثم إلى معانٍ اصطلاحية. فليست كلمة الزكاة بدعاً بين الكلمات العربية.

وقد تبين لي بالاستقراء أن حرفي (زك) لهما امتداد عميق في المفردات العربية، إذ يدلّان في كل مادة ثلاثية أصلية تبدأ بهما على معنى عام هو: الامتلاء والكثرة، ثم يتحدد المعنى الخاص للكلمة بحسب الحرف الثالث. فقد ورد حرفا (زك) في معجم لسان العرب في مطلع ثمانى مواد هي:

- ١ - زَكَاً (بالهمز)، وهو زُكَاةٌ، من معانيها: هو كثير النقد حاضِرُهُ.
- ٢ و ٣ - زَكَبَ وَزَكَتَ الإِنَاءُ: مَلَأَهُ.
- ٤ - زَكَرَ الإِنَاءُ: مَلَأَهُ. وَزَكَرُهُ: وعاء من أَدَم.
- ٥ - زَكَ الرجلُ زَكَاً وزِكَاً: مشى يقارب الخَطُو ويكثر الرفع والوضع، «وكثرة الخطوات قد تدل على السرعة، لذا يقال: زَكَ، إذا عدا في مشيه، وقد تدل على الضعف والهرم، لذا يقال: زَكَ الرجلُ زَكَاً وَزَكَاً إذا هَرِمَ، أو ضَعُفَ من مرض». وَزَكَ القُرْبَةُ: مَلَأَهَا^(١).
- ٦ - زُكِمَ الرجلُ: أصابه الزُّكَامُ المعروف. والزُّكَامُ مأخوذ من الزَّكَمَ والزَّكَبَ وهو المَلَأَ.
- ٧ - زَكِنَ زَكْنًا وَزَكَانَةً: كان ذا فطنة وحِدَس صادق. (وهذا دليل زيادة الفهم).
- ٨ - زكا يزكو، وقد تقدم.

وقد بلغ شرح ابن منظور لهذه المواد الثمان وإشتقاقاتها وشواهدا أكثر من (١٧٦٠) كلمة، أي ما يقارب ثلاثة أرباع مقال شاخت عن الزكاة.

والنتيجة العامة لهذا الاستقراء هي أن كلمة الزكاة ليست كلمة منفردة، بل تنتمي إلى اسرة كبيرة من الكلمات العربية تتميز بحروف مشتركة (زك) ويجمع بينها معنى مشترك (الكثرة) وتمتاز جميعا بثرائها في المشتقات. وهذه هي صفات الكلمات الأصلية في اللغة، لأن الكلمات المقترضة من لغات أخرى تكون عادة جامدة غير منتجة للمشتقات الكثيرة، كما تكون مقطوعة الصلة بسواها من الكلمات.

فلا يسعنا في ضوء ما تقدم إلا أن نقول: إن انكار وجود أساس لكلمة الزكاة في أصول المفردات العربية يدل على زَكَا (ضعف) شاخت علميا لا على زَكَانته.

(٢/٢/٣) فإذا انتقلنا الآن إلى تصور شاخت عن تطور معنى الزكاة (ف ٢/٢) آنفا رأينا أيضا أنه لا أساس له.

فقد أوضح د. القرضاوي (ص ٣٩ و ٥٨ - ٥٩) أن القرآن الكريم استعمل الزكاة بمعنى ايتاء المال مرات كثيرة منذ أوائل العهد المكي (سورة الروم ٣٩، وسورة فصلت ٦ - ٧، وسورة لقمان ٤، وسورة النمل ١ - ٣، وجميعها مكية، وهناك أمثلة سواها) مما يناقض زعم شاخت أن ابتداء استعمالها في الاسلام كان بمعنى الطهارة قبل أن يظهر بالتدريج معنى ايتاء المال. والصحيح أن القرآن الكريم استعملها في كلا العهدين المكي والمدني بالمعنيين معا.

ونضيف بأن التشابه بين الأديان عموماً له أحد ثلاثة تفسيرات من الناحية المنطقية: (أ) الاتفاق أي المصادفة، (ب) نقل المتأخر عن المتقدم، (ج) وحدة المصدر. والقرآن الكريم يؤكد بالنسبة للأديان السماوية وحدة مصدرها الإلهي ووحدتها في المبادئ الكبرى (وليس دوماً تماثل تشريعاتها). وواضح أن من لا يؤمن بالرسالات السماوية أصلاً أو برسالة محمد عليه الصلاة والسلام - مثل كثير من المستشرقين - يتجاهل تماماً التفسير (ج) لأنه يخالف موقفه المذهبي، لكن المنطق يقتضي من هؤلاء أن يقرروا بأن وحدة المصدر تكفي وحدها لتفسير تشابه الأحكام حيثما وجد. وقد صرح القرآن الكريم في حديثه عن سيدنا إبراهيم عليه السلام (وهبنا له إسحق ويعقوب) (وأوحينا إليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة...) [الأنبياء ٧٣]. وفي حديثه عن سيدنا عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) [مريم ٣١]^(١). وهذا كما قدمنا لا يقتضي تماثل تشريع الزكاة التفصيلي بين هؤلاء الرسل عليهم صلوات الله، لكن يدل على أن الحث عليها مشترك بينهم .

(٣/٢/٣) تتضمن الفقرة (٥/٢) السالفة مجموعة أغلاط عجيبة وقع فيها شاخت. وربما لم يتعقبها عليه د. موسى - (إلا جزئياً وبكلام موجز) - ولا د. القرضاوي لظهورها. لكننا نجدها جديرة بتفصيل نقدمه في هذه الفقرة والتي تليها.

جعل شاخت الوالدين بين من يستحقون الزكاة. والصحيح إجماع أهل العلم على عدم جواز ذلك، لأن نفقة الوالدين واجبة شرعاً بالكتاب والسنة على الولد القادر على النفقة، فدفع زكاته إليهما يوفر عليه تلك النفقة الواجبة، فكانه يدفع الزكاة إلى نفسه، فلم تجز. ولهذا أيضاً لا يجوز أن يدفع إنسان زكاة ماله إلى أولاده ولا إلى زوجته، لوجوب نفقتهم عليه (القرضاوي ٧١٦ - ٧٢٧).

أما الآية الكريمة (البقرة ٢١٥) والأحاديث الشريفة التي تحض على الصدقة على الوالدين والأقربين، فإن استناد شاخت إليها غير سديد، لأنها في رأي أهل العلم تتعلق بصدقة التطوع وليس بفريضة الزكاة (انظر مثلاً: مختصر تفسير ابن كثير). وكان على شاخت ألا يتشبه بتفسير يناقض الإجماع، وإن كان لا بد فاعلاً، فلا أقل من أن ينبه القارئ إلى أن ذلك هو تفسير شخصي منه هو، خلافاً لما عليه إجماع علماء المسلمين.

(٤/٢/٣) أكد شاخت على أن (السنة تُثني أيضاً على إعطاء الزكاة للأغنياء والللصوص والبغايا)، ونترك للقارئ الحكم على مدى رصانة هذا القول في ضوء النص الآتي: - (الذي لم يشر إليه شاخت مطلقاً لكن يبدو من ألفاظه أنه هو مستنده) -

والنصوص التي تليه:

أ - أخرج البخاري ومسلم والنسائي^(١١)، من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قال رجل [زاد أحمد في مسنده: من بني إسرائيل] لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر: أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون: تُصدق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق^(١٢)، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون: تُصدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون: تُصدق على غني. فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني. [زاد الطبراني: فسأه ذلك] فأتي [أي في المنام] فقيل له: أما صدقتك فقد تقبلت، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها، ولعل السارق أن يستعف به عن سرقة، ولعل الغني أن يعتبر فينق ممّا أعطاه الله عز وجل».

ب - أورد البخاري الحديث السابق في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم) وبين الإمام ابن حجر أن في الحديث دلالة على أن نية المتصدق إذا كانت صالحة «قبلت صدقته ولولم تقع الموقع. واختلف الفقهاء في الأجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض، ولا دلالة في الحديث على الأجزاء ولا على المنع» (ابن حجر، ص ٢٩١) وهذا أيضا موقف الامام البخاري رضي الله عنه في رأي ابن حجر.

كذلك أورد الامام النسائي الحديث في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم). وقال الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم «وهذا في صدقة التطوع، وأما الزكاة فلا يُجزىء دفعها إلى غني» (ص ٦٠).

ج - تضافرت الأحاديث الصحاح المشهورة على أن الزكاة لا تجوز على غني^(١٣)، ولا يَنازع في هذا من له علم، والخلاف محصور في حكم من أعطى الزكاة لغني وهو لا يعلم بغناه. فأبوحنيفة يرى أن ذلك يجزئه ما دام قد اجتهد، ولا يطالب بدفع زكاة أخرى. والشافعي يرى أن ذلك لا يجزىء بل عليه أن يدفعها مرة أخرى إلى أهلها (القرضاوي، ص ٧٤٠ - ٧٤١). والطريف أن شاخت يقول أنه يورد أحكام الزكاة بحسب المذهب الشافعي، فإذا به يخالف أهل العلم كلهم، وخصوصا الشافعي!

كما أن صدقة التطوع لا يجوز إعطاؤها لمن يعلم غناه، لذلك فسروا الحديث السابق بعدم العلم بذلك. أما البغي والسارق فلا مانع من دفع الزكاة إليهما إن كانا من الفقراء أو داخلين في أحد مصارف الزكاة الأخرى (موسى،

ص ٣٦٣)، وإن كان أدائها لأهل الخير من المستحقين أفضل في رأي بعض العلماء كالامام الغزالي (ر: القاسمي، ص ٩٧). على أن نص الحديث الشريف الآنف يشير إلى أن دفعها لأهل الفساد قد يدعوهم إلى الاستقامة.

(٥/٢/٣) ذكرنا قول شاخت في (٦/٢) أعلاه أن الزكاة كانت غامضة في عهد الرسالة، ولم يكن يقتضيها الدين، لذا امتنعت قبائل من الاعراب عن أدائها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم...

وقد رد على ذلك رداً بليغاً كل من د. موسى، بايجاز (ص ٣٦٤) والدكتور القرضاوي بإفاضة (ص ٨٨ - ٩٢) حيث بينا أن هذا خيال الكاتب وهو يناقض ما تضافرت عليه الآيات والأحاديث الصحيحة، ثم الأدلة التاريخية من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامية الزكاة وجبايتها على عهده. كما بينا أن سيدنا عمر لم يُسلم قط بأن الزكاة ليست مؤكدة، بل تساعل عما إذا كان من المناسب قتال مانعيها أم الأفضل مهادنتهم ثم إقناعهم، كما أنه تخوف من أن يحارب المسلمون على عدة جبهات في آن واحد، حيث كان جيش اسامة موجهاً لمحاربة الروم (ر: ف ٤/٣/٣ أدناه).

(٦/٢/٣) قال شاخت إن المسلمين الغيورين كانوا دوماً يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها (ف ٧/٢ أعلاه) لكن نمو سلطة الدولة فيما بعد حال في رأيه دون ذلك. وهو يريد بذلك التأكيد على أن تدخل الدولة في توزيع الزكاة وجبايتها هو تطور تاريخي لاحق لم يكن عند ابتداء فرضها. والحقيقة - كما تدل عليها نصوص القرآن وسنة النبي عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين - تناقض صراحة قول شاخت. فقد نص القرآن الكريم على (العاملين عليها) [التوبة ٦٠] وهم الموظفون الذين يتولون أمر الزكاة، كما قال تعالى (خذ من أموالهم...) [التوبة ١٠٢]، وروى الجماعة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة بأنها «تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم»، كما أرسل السُّعاة أو المصدقين لجبايتها، واستعمل آخرين على كتابة الزكاة، وأسماء الكثيرين من السُّعاة وكتب الزكاة منقولة في كتب السيرة والحديث. (للتفصيل، ر: القرضاوي ص ٧٤٧ - ٧٥٨). فواضح أن دور الدولة في جباية وانفاق الزكاة لا يمكن الشك بأنه ترافق مع فرضها في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يكن تطوراً لاحقاً.

هذه هي الصورة العامة للموضوع، ولا يغيرها وجود تفصيلات منها: التفريق في دور الدولة بين الأموال الظاهرة والباطنة، وهل الأولى أن يوزع الفرد زكاة أمواله الباطنة بنفسه أم هل الأولى أن يدفعها للامام، إلى غير ذلك من تفاصيل تنوعت حولها المذاهب. (ر: القرضاوي ص ٧٥٧ - ٧٧٢؛ والندوي في الأركان الأربعة ص ١٣٩).

(٧/٢/٣) ختم شاخت مقاله بفقرة موجزة عن زكاة الفطر. وكنت أحسبها الفقرة الوحيدة من مقالته التي خلت من المغالطة أو الخطأ، ولكن العلامة القرضاوي بين (ص ٩٢١) أن قول شاخت فيها «... وبحسب الرأي الذي ساد أخيراً تعتبر زكاة الفطر واجباً، أما عند المالكية فلا تعتبر إلا سنة...» هو خطأ، لأن وجوبها مجمع عليه. كما أن المالكية لا تعتبر عندهم إلا واجباً. وهذا لم يكن رأياً ساد مؤخراً بل هو مما عرف منذ عهد النبوة.

٣/٣ قضايا أغفلها شاخت وحقائق تجاهلها:

ليس من الانصاف أن نتوقع من مقال شاخت أن يحوي ما تحويه رسالة أو كتاب عن الزكاة. لكن من الانصاف أن ننتظر منه التوفر على القضايا الرئيسية، بحيث يستكملها قبل أن يدخل في المسائل الفرعية والجانبية. لكنه في واقع الأمر فعل العكس (بيناً ذلك في الفقرتين ١/٤ و ٢/٢/٤ أدناه)، لذا سنذكر الآن بعض قضايا وحقائق هامة تجاهلها، وكان بإمكانه ومن واجبه ذكرها عوضاً عن العديد من المسائل الجانبية التي استحوذت على اهتمامه.

(١/٣/٣) مبدأ استقلال ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة هو مبدأ هام جداً، لأنها تُجبي من أموال معينة وتصرف في مصارف حددها القرآن الكريم. وهذا المبدأ يستلزمه تطبيق النص القرآني. لذلك كان ظاهراً في السيرة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ويعرفه أي طالب للفقهاء. وقد ذكره بعض المستشرقين لأهميته (مثلاً: كولسون، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، مادة: بيت المال) ويعني هذا المبدأ أنه ليس للامام سلطة التصرف في مال الزكاة إلا في مصارفها، بخلاف بيت المال العام فإن له التصرف فيه حسبما يراه في مصلحة الجماعة. لكن شاخت لم يكتف بتجاهل هذا المبدأ، بل ذكر ما قد يوهم بخلافه (ر: ف ٢/٤ و ٦/٢).

(٢/٣/٣) الخصائص الاقتصادية للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى.

لقد استحوذ لفظ الزكاة والتطور الذي يرى شاخت أنه طرأ على معناها بين العهدين المكي والمدني، لقد استحوذ ذلك على جزء غير قليل من مقال شاخت، ويبدو أن أهمية الموضوع من وجهة نظره هي محاولة إثبات أن مفهوم الزكاة أخذته النبي عليه الصلاة والسلام عن اليهودية. وكان الجدير بشاخت ألا يقف عند المباحث اللفظية بل يتعداها إلى مقارنة المعاني والأحكام. وهنا نحن نقدم نبذة صغيرة مقارنة عن ذلك.

تشترك الديانات السماوية الثلاث في الحز على الاحسان والصدقة وإسعاف الفقير والمحتاج. وهذا أثبتته القرآن الكريم، وتدل عليه نصوص التوراة والانجيل الحالية (للتفصيل ر: القرضاوي ص ٤٧ - ٥٠). وهذا النوع من الصدقات متروك تقديره وتنفيذه إلى تقوى الأفراد وأريحياتهم، ولا يُحدد المال الذي يجب فيه، ولا مقداره.

فإذا انتقلنا إلى الصدقات الالزامية، وجدنا أبرزها في الاسلام الزكاة، وفي اليهودية والمسيحية وكثير من الديانات القديمة والأقوام السابقة: العُشر، (العشر من المحاصيل ومن مواليد الأنعام). ولكن العشر فيها جميعا هو بالدرجة الأولى لإعاشة رجال الدين وعائلاتهم وموظفي المعابد وللانفاق على الطقوس الدينية. وهذا ما تؤكد المراجع اليهودية والمسيحية دون تردد، كما يؤكد تاريخ الأقوام القديمة^(١٤).

وما يقدمه رجال الدين من هذه العشور للفقراء كان غير إلزامي وغير محدد المقدار^(١٥)، بل كان في أوروبا خلال القرون الوسطى - في رأي بعض المؤرخين - تافه المقدار، بينما كان رجال الدين كثيرا ما يعيشون عيشة مترفة^(١٦). على أن الكثرة العددية لرجال الدين أحيانا - وقد قدروا في بعض فترات التاريخ اليهودي مثلا بسبع السكان، أي أكثر من ١٤٪^(١٧) - ما كانت لتترك للفقراء كبير حظ من العشور، حتى لو لم يقع رجال الدين في الترف.

وبالمقابل نلاحظ أن الزكاة في الاسلام هي بالدرجة الأولى مقصورة على الفقراء. وقد حُرمت الزكاة والصدقة عموما على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله، وعلى العلماء بالشريعة إلا أن يكونوا فقراء فيتقاضونها بصفة الفقراء بصفة العلم والدين. بل اتفقت المذاهب الأربعة على أنه لا يجوز صرف الزكاة حتى لبناء المساجد، بل ينبغي بناؤها من غير أموال الزكاة. (القرضاوي، ص ٦٤٤، والمغني لابن قدامة ٤٩٧/٢).

فالحقيقة الكبيرة التي تجاهلها شاخت أن الزكاة هي أساسا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية الإلزامية في الديانات الأخرى هي أساسا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية، وإعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد. (وقد سبق إلى تجلية هذه الحقيقة، العلامة الندوي في الأركان الأربعة، ص ١٣٠ - ١٣٢).

(٣/٣/٣) **التحديد والوضوح في تشريع الزكاة.** إن الوضوح والتفصيل في تشريع الزكاة هوم من سماتها الفريدة إذا قورنت بما في الديانات الأخرى. وقد نوه بذلك العلامة أبو الحسن الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٢٨ - ١٢٩) قائلاً ما خلاصته: إن الانسان الذي اعتاد المنهج التشريعي الاسلامي في الكتاب والسنة والفقه يفاجأ بحيرة وشعور بالاختلاف إذا بحث، عن مثل هذا القانون المعين المعلوم الحدود لفريضة الزكاة والصدقات، في كتب العهد القديم أو العهد الجديد أو التلمود. فإن كثيرا مما ورد فيها أشبه بوصايا عامة منه بأحكام فقهية قانونية. والتفاصيل التي تذكر محدودة جدا.

(٤/٣/٣) حرب مانعي الزكاة:

إن إجماع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حرب مانعي الزكاة ينبغي أن يوضع في إطاره التاريخي الصحيح لتدرك أهميته.

فقد بين الحافظ بن كثير (في البداية والنهاية، ج ٦ ص ٣١١ - ٣١٤^(١٨)) أنه «لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من الأعراب... [كما] انحاز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة وخلق كثير باليمامة. وأرسل [أبو بكر] الصديق جيش أسامة لمحاربة الروم. فقلّ الجند عند الصديق، وطمع كثير من الأعراب في المدينة وراموا أن يهجموا عليها... وجعلت وفود العرب تقدّم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة». لكن أبا بكر أبى أن يقبل منهم أو يوادعهم، «فرجعوا إلى عشائهم، فأخبروهم بقلة أهل المدينة، وأطمعهم فيها». ثم أغاروا عليها فعلا بعد أيام، كما توقع أبو بكر رضي الله عنه، فخرج إليهم فقاتلهم بمن بقي في المدينة. ويبدو أن هذا كان أول قتال مع فئة من مانعي الزكاة.

وواضح أن مساومة الأعراب للصديق والصحابة على إعفائهم من الزكاة ابتدأت في وقت شديد الحرج، كانت فيه المدينة المنورة نفسها مهددة عسكريا. لذا «تكلم فريق من الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الأيمان في قلوبهم. ثم هم بعد ذلك يُركّون. فامتنع الصديق من ذلك وأباه... [وقال]... إن الزكاة حق المال. والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة» (ابن كثير، الموقع السابق). ثم اتفقوا مع أبي بكر على قتالهم - (المغني لابن قدامة، ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٩).

من الذي خرج لقتال مانعي الزكاة؟ هل خرج الصعاليك (البروليتاريا) ليقاتلوا الرأسماليين؟ إن ما حصل يعتبر حدثا فريدا في تاريخ الإنسانية، وهو أن يخاطر مجتمع بوجوده فيدخل حربا لمصلحة فقراء وضعفاء لم يكن لهم فيه وزن سياسي متميز، وما كانوا ليفكروا أو ليقدرُوا على التشويش أو إحداث القلاقل والاضطراب تأكيدا لمصالحهم.

ماذا وجد شاخت في هذا الحدث التاريخي المذهل مما يستحق التنويه؟ لم يجد أهم من تساؤل سيدنا عمر - أول الأمر فقط - عن جواز قتال هؤلاء المانعين، على الرغم من أن عمر نفسه يضيف قائلا: «فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق» (متفق عليه).

وماذا استنتج شاخت من تمرد بعض الأعراب عن دفع الزكاة وقتال الصحابة إياهم؟ استنتج أن فريضة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزال

غامضة، ولم تكن أمراً يقتضيه الدين (أنظر: ٦/٢ أنفا). فبحسب منطق شاخت يمكننا القول بأن قيام أشرار بالسطو المسلح، ومقاومة رجال الشرطة لهم، يدل على أن تحريم السطو ما يزال غامضاً في المجتمع.

(٥/٣/٣) يبدو تشريع الزكاة الإسلامي في المنظور التاريخي للحضارات والمجتمعات القائمة عند ظهور الإسلام عجيباً، يحيد عن مجرى التطور العادي، سواء في صفته الالزامية، أو في تحديده التفصيلي أو خصائصه الاقتصادية، أو في استخدامه للسلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع من الأغنياء إلى الفقراء، أو في عزله الصارم لموارد الزكاة عن مالية الدولة العامة.

والأعجب من ذلك أن هذا التشريع لم يتولد - شأن التشريعات المعاصرة للضمان الاجتماعي في الدول الصناعية - نتيجة تعاظم القوة السياسية للفتات الاجتماعية المستفيدة منه، وتهديدها الصريح أو الضمني للمجتمع إن لم يستجب لمطالبها. بل كان جزءاً من نظام حياة متكامل أوحى إلى نبي أمي. وإذا كان القرآن العظيم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، فلا أشك أن تشريع الزكاة يجب أن يعتبر معجزة اقتصادية.

لكن مقال شاخت أبعد ما يكون عن إعطاء القارئ الانطباع الصحيح عن خطورة الزكاة في المنظور التاريخي العام، أو في النظام الإسلامي خصوصاً.

* * *

(٤) تقويم لمنهج شاخت في مقاله:

نقوم أولاً تركيب المقال وهيكله، أي الأهمية النسبية التي خصصها للقضايا المختلفة التي تضمنها، ثم نبين مآخذنا على منهجه.

(١/٤) هيكل مقال شاخت:

مقال شاخت - إذا استثنينا فقرة المراجع في نهايته - من نحو (٢٣٥٠) **يتكون** كلمة، موزعة، على القضايا التي تناولها، تقريباً كالآتي:

٣٥٪ من الكلمات لمناقشة لفظ الزكاة وتطور معناه في العهد النبوي وأصوله اليهودية في نظر شاخت.

٥٪ استطراد عن مفهوم الاتفاق وتحريم الاكتناز للتوصل إلى التشكيك بإلزامية الزكاة وبتحديد التفصيلي في العهد النبوي .

٩٪ مسائل متفرقة أهمها يتصل بجباية وانفاق الزكاة خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة، وخالف في كثير من هذه المسائل دلالاتها المعروفة لدى علماء المسلمين.

٣٤٪ تشريع الزكاة، وفق المذهب الشافعي.

٦٪ مدى تطبيق الزكاة في التاريخ الاسلامي.

١١٪ زكاة الفطر.

١٠٠٪ المجموع

ويتضح من هذا الجدول أن ما يقارب نصف المقال (البنود الثلاثة الأولى) مخصص لتصورات شاخت عن الزكاة، وليس لشرع. أحكام الزكاة نفسها وهي هدف البحث.

(٢/٤) مآخذ على منهج البحث:

مآخذنا على منهج شاخت تتركز في أربع نقاط هي: عدم الموضوعية، والنقص والقصور، والرَّيغ، وعدم التوثيق.

(١/٢/٤) عدم الموضوعية. بحث العلماء موضوع الزكاة باستفاضة لانها

من أركان الاسلام. وكان الواجب فيمن يكتب مقالا عنها في موسوعة علمية أن يهتم بالدرجة الأولى باعطاء صورة شاملة ودقيقة عن تشريع الزكاة كما فهمه وعبر عنه علماء المسلمين، وعن واقعها التطبيقي، موثقا من المراجع التاريخية المعتبرة. وإن كان له فهم مخالف لجمهور المسلمين أورده بصورة متميزة ووثقه بإحكام.

لكن شاخت خصص النصف الأول من مقاله للتعبير عن تصوراته في أربع قضايا ناقض فيها فهم علماء المسلمين - وهي مزاعمه عن الاقتباس من اليهود، وعن عدم وضوح الزكاة وعدم إلزاميتها في العهد النبوي، وأن نظامها من صنع الخلفاء، ثم التهوين من وظيفتها الاجتماعية ومن دور الدولة فيها - . وكان عليه، لو التزم الموضوعية، أن ينبه القارئ إلى انفراذه بهذه الآراء، وأن يوثقها بالمراجع التفصيلية والحجج. لكنه لم يفعل.

وعدم موضوعيته تظهر بصورتين: إحداهما أنه لا يشير إلى رأي جمهور علماء المسلمين فيما يخالفونه من تصوراته، ثانيتهما أنه كثيرا ما يكتفي بإطلاق دعاواه دون أي استدلال أو توثيق - كما في نفيه وجود أصل عربي لكلمة الزكاة، وتأكيد (ر: ف ١٢/٢) بأن زكاة الأموال الباطنة لم تكن تؤدي على الإطلاق... وأن حصيلة الزكاة ما كانت تصرف في وجوهها الشرعية - دون أن يقيد هذه العبارات بزمان من تاريخ الاسلام الطويل، أو بمكان من بلاد الاسلام الواسعة - ، وزعمه أن الفقهاء اعتادوا في تفسير الفقير والمسكين إدخال أنفسهم في إحدى الطائفتين (ر: ف ١١/٢) .

وفي الأحوال القليلة التي اكثرث فيها بأن يستدل، كانت طريقته انتقائية لا موضوعية، كما في استدلاله على تطور مفهوم الزكاة، ف ٣/٢ وف ٢/٢/٣، حيث يتجاهل ببساطة الآيات العديدة التي تناقض رأيه .

(٢/٢/٤) **النقص والقصور** في محتوى البحث^(١٩). فقد اقتصر صراحة على ذكر أحكام الزكاة وفق مذهب واحد هو المذهب الشافعي. وكان بإمكانه الإشارة بإيجاز إلى نقاط اتفاق أو اختلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القضايا الهامة، لكننا نجده - بدل ذلك وفي الأحوال القليلة التي ذكر فيها رأي غير الشافعية - لم يجر على قاعدة منطقية مطردة. فهو لا يختار المهم من القضايا ليورد فيها رأي مذهب آخر، بل يبدو أنه يختار فيما يورده الآراء المضيق لنطاق الزكاة.

وكمثال على ما سبق: بعد أن يذكر شاخت أن الزكاة تجب على المسلمين يشير إلى اشتراط الحنفية لوجوبها البلوغ والعقل أيضا، ولا يذكر أن الحنابلة والمالكية - كالشافعية - لا يشترطون ذلك. وبعد قليل عندما يذكر زكاة الزروع، وأنها تقتصر على أنواع مخصوصة من النبات عند الشافعية، لا يشير إلى أن الحنفية يرون أن الزكاة واجبة في كل ما تخرج الأرض أخذاً بعموم القرآن.

ومن أوجه القصور الأخرى انه يسرد الأحكام دون ايراد تعليقات الفقهاء التي توضحها. ففي المثال السابق كان بإمكانه الاشارة بإيجاز- كما فعل ابن رشد مثلا في بداية المجتهد (ج ١ ص ٢٢٥) - إلى أن الحنفية يعتبرون الزكاة عبادة كالصلاة فيشترطون لوجوبها البلوغ والعقل، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى ترى أنها حق واجب للفقراء في أموال الأغنياء، فلم تشترط ذلك.

ومن أوجه النقص الخطيرة، أن البحث لم يوضح مصارف الزكاة كما ينبغي. فهو لم يبين مطلقا ما المقصود بابن السبيل. كما أن شرحه لمعنى الغارمين مبهم وناقص (ر: ف ٥/١/٣)، بينما المقام يقتضي بسطه لانفراد تشريع الزكاة الاسلامي به. إذ المعلوم أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود^(٢٠)، والعرب الجاهليون، كانوا يبيحون استرقاق المدين المعسر، فإذا بالاسلام يمنع ذلك، بل يمنع حتى سجنه، بل يجعل له حظا من الزكاة كفاية دينه. وهذا من عجائب الزكاة.

وقد تقدم (ف ٤/١/٣) قصور إيضاح شاخت لسهم (في الرقاب).

إن وجوه النقص والقصور في بحث شاخت لا تغتفر لانها أصابت بعض ما هو المقصود الأساسي للبحث، ولعل شاخت كتمها الأمر في نفسه، لكنه جاد على القراءة بتفصيلات وحشونها من نصف المقال وتضمن نظريته في تطور مفهوم الزكاة، وجواز صرفها للوالدين والأغنياء واللصوص والبغايا، ومذهب أبي ذر وعلي رضي الله عنهما والامام مالك في الادخار بحسب ما فهمه شاخت (ف ٤/٢)، وقد أنكره د. موسى، ص ٣٦٣. وهي تفصيلات - حتى لو كانت صحيحة - لا يعقل أن تقدم على شرح أركان الزكاة.

(٣/٢/٤) الزيف في المنهج:

أي الانحراف والتحيز. ونريد بذلك خصوصا: اتّباع المتشابهات والإعراض عن المحكمات من الحقائق. وهذا مناقض لمنهج البحث الصحيح في العلوم جميعا طبيعيا واجتماعيا. ففي كل فرع من فروع المعرفة حقائق كبرى قوية الثبوت والدلالة، تتخذ أساسا وقاعدة، وبها تفسر الوقائع الغامضة أو المختلف فيها. ومن فعل نقيض ذلك فقد زاغ قال تعالى: (.. منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...) [سورة آل عمران الآية ٧].

ومن أمثلة الزيف في المقال استنتاجه عدم وجود تحديد في مقدار الزكاة، تمسكا بقوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون: قل العفو) [البقرة ٢١٩] وتمسكا بوجود أحاديث تحض على الانفاق دون تحديد بمقدار. لكن الحقيقة الثابتة التي تضافت عليها السنن

والأحاديث الصحاح الكثيرة: أن الزكاة فرضت في أموال وحددت بمقادير وشروط لا تترك مجالاً لمثل ذلك الاستنتاج الشاذ. وقد بين أهل العلم أن الأحاديث والآيات العامة في الموضوع تعتبر مجملة فصلتها أحكام الزكاة، أو هي في صدقة التطوع (ر: القرضاوي ٩٩١/٢)؛ ومختصر تفسير ابن كثير، الآية ٢١٩ من البقرة وكذلك ف ١/١/٣ (الأنفة).

وأزيغ من ذلك استنتاجه بأن طبيعة الزكاة كانت غامضة أيام النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين (ف ٦/٢ و ٥/٢/٣) متشبهاً بأدلة وإهية لا تنهض أمام سيل الأدلة المعاكسة الثابتة التي تجاهلها.

ومن ذلك أيضاً استنتاجه بأن الزكاة تحل للوالدين وللأغنياء وأن السنة تثني على ذلك (ف ٤/٢/٣).

ومن ذلك قوله أن نظام الزكاة المفصل ينسب في الغالب لأبي بكر وينسب أحياناً إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب أو إلى علي بن أبي طالب. وقد رد عليه د. موسى بإيجاز (ص ٣٦٤ - ٣٦٥) ود. القرضاوي (ص ١٨١ - ١٩١) بانستقصاء وإفحام، مبيناً تمسك شاخه في دعواه هذه بالمشتبهات وتجاهله للبيانات.

وهكذا نرى أن زيغ المنهج عند شاخه هو مسلك مطرد لا غلطة عابرة، وهذا شأن صاحب الهوى المتصيد للوقائع المناسبة لهواه المتجاهل سواها، لا شأن العالم الراسخ الذي يستقصي الحقائق ويرجع بتجرد بين دلالاتها عند التعارض.

(٤/٢/٤) عدم التوثيق :

هو المأخذ الرابع على منهج شاخه، إذ يخلو متن مقالته من أية إحالة **هذا** تفصيلية إلى مصادر مقولاته، أو إلى مراجع إضافية لمن شاء التوسع، باستثناء إحالاته على آيات القرآن الكريم، وإحالة وجيدة - عند ذكر الزكاة على الكنز - إلى مقال لمستشرق آخر. وغني عن البيان أن عدم التوثيق مخالف للأصول العلمية المتعارف عليها، التي التزمت بها الكثير من مقالات الموسوعة نفسها التي ظهر فيها هذا المقال. وكان من الممكن أن يُغتفر هذا المسلك لو أن شاخه اقتصر على ذكر القضايا الرئيسية في تشريع الزكاة التي تعبر عن رأي جمهور العلماء في موضوعه، لكنه ناقض كثيراً مما هو معلوم ومتفق عليه كما أسلفنا، وكان عليه والحالة هذه أن يدعم تفسيراته الخاصة بالأحالات التفصيلية.

نعم، لقد ذكر في نهاية المقالة عشرة مراجع، جميعها لمستشرقين آخرين، وليس في مراجعه كتاب مسلم واحد، ولا مرجع واحد باللغة العربية التي هي المصدر الأولي

لتشريع الزكاة وتاريخها. لكنه في الطبعة المنقحة من البحث، الصادرة عام ١٩٦١م،
أضاف مرجعا يتنما باللغة العربية هو كتاب: صُبْح الأعشى للقلقشندي.

* * *

(٥) نتيجة تقويم مقال شاخت:

إن كان في مقال شاخت ما يدعو إلى الإعجاب، فهو في مقدرته النادرة أن يشحن، في حيّز لا يربو على (٢٣٥٠) كلمة، هذا المقدار من الأخطاء الموضوعية والمنهجية، وأن يكشف هذه الدرجة من العجز عن تفهم أساسيات شريعة أفنى عمره في دراستها، أو هذا النفور من نقل حقائقها دون تحيز.

لقد نشر مقال شاخت أولاً عام ١٩٣٨م، ثم أتيح له في الصيغة الجديدة المنشورة عام ١٩٦١ فرصة تدارك ما فيه من نقص وخطأ أو إخفاء ما فيه من تحيز. ومما يدعو إلى الدهشة والأسف أنه فوت هذه الفرصة فنشره ثانية بعُجْره وُجْره، بل أضاف إليه أغلاطاً أخرى (ر: ف ٢/٢). ولنا أن نستنتج أن شاخت لم يبرأ من تحيزات العتيقة، أو لم يتعلم جديداً في الموضوع خلال أكثر من عشرين سنة خالط فيها كثيراً من علماء المسلمين وأعضاء مجامعهم العلمية، التي كَرَّمه بعضها واختاره لعضويته.

وتقويمي العام لهذا المقال أنه ناقص المحتوى، كثير الغلط، متحيز المنهج، وهو عموماً دون المستوى العلمي الذي يليق بدائرة معارف متخصصة في العلوم الإسلامية ان تقبله للتعريف بأحد أركان الاسلام الخمسة، وأحد التشريعات الفريدة في تاريخ الانسانية الاقتصادي والاجتماعي.

* * *

(٦) خلاصة كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض

نشر كتاب يودوفيتش: (الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى)، باللغة الانجليزية عام ١٩٧٠ (ر: يودوفيتش). ويقع في ٢٦١ صفحة من القطع المتوسط، سوى الفهارس وثبت المراجع.

وقسم الكتاب إلى سبعة فصول تتركز دراستنا على ما يتعلق منها بموضوع القراض. لكننا لا بد أن نعرّف بمضمون الكتاب عموماً قبل أن ننصرف إلى ما يتصل بالقراض (المضاربة) منه.

ونلخص في الفقرات (١/٦) إلى (٣٢/٦) أفكار يودوفيتش بدقة ودون أي تعليق. وتيسيراً للتعبير فقد لخصنا عنه أحياناً بضمير الغائب وأحياناً بضمير المتكلم.

واقصرنا في استعمال أقواس الاقتباس « » على الحالات التي ننقل فيها عبارة بألفاظها دون تلخيص، كما استخدمنا قوسين معترضتين [] لاضافة عبارتنا الايضاحية. والاحالة إلى الصفحات هي جميعاً لكتاب يودوفيتش ما لم نذكر صراحة مرجعاً آخر.

(١/٦) الفصل الأول: وهو مقدمة توضح أن هدف الكتاب دراسة مؤسستي الشركة والقراض في مطلع الاسلام لانهما الصيغتان الأساسيتان لحشد الموارد النقدية والسلعية مع المهارة (العمل)، وهو أمر لا بد منه لأية أنشطة تجارية موسعة.

وينقل عن الألماني جوزيف كوهلر قوله ان السبب الأساسي لانحياز السيطرة الاسلامية على تجارة القرون الوسطى كان القيود التي تفرضها الشريعة على تطوير المشاركات، ويعلق يودوفيتش بأنه لا بد قبل القول بمثل هذا الرأي من دراسة المؤسسات التجارية التي بحثها الفقه (ص ٤).

وينقل يودوفيتش قول المستشرقين (غولد زيهر) و(هورغروني) Hurgronji بأن فقه المعاملات لم يكن مطبقاً في العالم الاسلامي بل كان حبيس كتب الفقه، والفقهاء إنما كانوا يكتبون عما يعتبرونه الوضع المثالي في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (ص ٥). فلا يمكن النظر إلى مايرد في كتب الفقه على أن له أية صلة بالحياة العملية. لكن يودوفيتش يرى (ص ٦) أنه لا بد من إعادة النظر في دعوى انفصام الفقه عن واقع الحياة التجارية ويورد عدداً من الأدلة (ص ٦ - ٧) تشهد بأن عقود الشركات الاسلامية ومنها القراض كانت مطبقة فعلاً، ومن هذه الأدلة:

(١) إن هذه العقود لا تنطوي على أي مبدأ أخلاقي أو ديني (ص ٧) [حتى يقال ان الناس انحرفوا عنه].

(ب) يبدو أن المضاربة مؤسسة عربية سابقة للإسلام، كما أن مؤسسة الشركة لم يستحدثها المسلمون بل عرفت قبلهم (ص ٨).

(ج) هناك صنف كامل من كتب الفقه هو كتب الشروط [التي تُعنى بطريقة صياغة العقود وتوثيقها] قصد بها أن تكون أدلة تطبيقية عملية لكتاب العدل وحوت صيغا متنوعة وعديدة للعقود. حتى إن كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ / ٨٠٣م) يبدأ فصل الشركة في كتابه: (الأصل) بصيغة مقترحة لعقد شركة. (ص ٩ - ١٠).

(د) هناك كتب الحيل التي دعت إليها حاجة التوفيق بين القيود الشرعية ومتطلبات الحياة العملية (ص ١١)، وهي تمثل عموما نقاط ضغط الحياة العملية على النظريات الفقهية (ص ١٢).

(٢/٦) وقد ختم هذا الفصل الأول ببيان مصادر الكتاب وسبب اختياره لها، موضحا أنه يسعى للاعتماد ما أمكن على أقدم المراجع الفقهية المعروفة والتي تعود إلى أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الميلادي [١٤٠ - ٢٢٥هـ تقريبا] وهو يصرح بتركيزه على المراجع الحنفية: كتابي «الشركة» و«المضاربة» من كتاب (الأصل) للإمام محمد بن الحسن الشيباني، و(المبسوط) للسرخسي، و(بدائع الصنائع) للكاساني ثم المراجع المالكية: «الموطأ» للإمام مالك والمدونة الكبرى لسحنون ثم المراجع الشافعية: كتاب (الأم) للإمام الشافعي ولا يعتمد على أي من المراجع الحنبلية إذ «لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب للفترة الأولى» (ص ١٦).

[ويبرر اختياره لهذه الفترة الزمنية بأنه] حتى بداية العصر العباسي كان الفقه متكيفا وناميا، ثم بدأ في التصلب والجمود. وأن كتب الفقه التي ألفت في الفترة المذكورة «سبقت الجمود والشكليات اللذين فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه» (ص ١٣).

(٣/٦) (الفصل الثاني): شركة الملك [أي اشتراك أكثر من شخص في ملكية شيء واحد، مقابل شركة العقد التي تنطوي على اشتراك في التصرف].

(٤/٦) (الفصل الثالث): شركة المفاوضة عند الحنفية^(٣١).

وينص في مطلع هذا الفصل (ص ٤٠ - ٤١) على أن الفقه الإسلامي يعتبر مسؤولية الشركاء - في كل أنواع الشركات - مسؤولية غير محدودة تجاه الغير، لذلك لا يصلح معيار (مدى المسؤولية تجاه الغير) لتصنيف الشركات في الإسلام. بل الأفضل تصنيف الفقهاء لها بحسب نطاق الاستثمار وصورته، وبهذا المعيار تُعد شركة

المفاوضة شركة استثمار عام (غير محدد بمقدار من ثروة الشريك أو نوع معين من أنواع التجارة)، بينما تُعدُّ شركة العنان : استثمارا محدودا بالمال الذي قدمه كل شريك .

(٥/٦) وينفرد الحنفية، من بين المذاهب الأربعة، بتصحيحهم لشركة المفاوضة - التي يرفضها الشافعية والحنابلة صراحة أما المالكية فيعنون بها نوعا آخر مختلفا من الشركة - (ص ٤٤). وتصحيح الحنفية لهذه الشركة هو من المظاهر العديدة الدالة على مرونة مذهبهم وتوسعهم وتساهلهم في كل ما يتصل بالشركات. فالمذهب الحنفي يسمح بأنواع من الشركات أكثر، ويضع على تصرفات الشركاء قيودا أقل مما تفعل المذاهب الأخرى. وهذا عائد لكثرة اعتماد الحنفية على الرأي والاستحسان.

(٦/٦) ويوضح يودوفيتش المقصود بشركة الأبدان أو الأعمال أو الصنائع أو التقبل [وهي اسماء مختلفة لشركة واحدة] وجوازها مع اختلاف الصنائع عند السرخسي خلافا لزرقي (ص ٦٥ - ٦٧).

ثم يبين أنواعا من شركات الأبدان الفاسدة عند الحنفية ومن أبرزها اشتراك شخصين (ليسا ذوي صنعة) في الاحتشاش أو الاحتطاب (ص ٧٥) أو الصيد. وكذا لو اشتركا على أن يحملوا على ظهورهما أو دابتيهما، أو أن يقدم أحدهما دابة ويعمل الآخر عليها، أو أن يقدم سفينة أو منزلا كذلك.

(٧/٦) شركة الوجوه وهي اشتراك اثنين فأكثر فيما يشترئانه نسيئة، اعتمادا على ثقة التجاريهما من غير أن يكون لهما رأس مال، على أن يتجرا فيما يشترئان، والربح بينهما .

وضح يودوفيتش خلال شرحه لهذه الشركة الأهمية الكبيرة للائتمان (المداينة) في النشاط الاقتصادي، وأن الأدوات القانونية اللازمة لاستخدام المداينة التجارية على نطاق واسع سبق أن أقرت وانتشرت منذ أوائل العهد الاسلامي. ومن أمثلة ذلك البيع بثمن آجل، وبيع السلم [وهو بيع سلعة مثلية مؤجلة التسليم بثمن معجل] (ص ٧٧ - ٧٩). ثم وضح (ص ٨٠) أن تحريم الربا لم يكن له أثر معوق على التجارة لأن الشريعة أباحت بيع السلعة لأجل بأكثر من سعرها الحاضر.

والفقه الاسلامي تضمن الأدوات اللازمة لمعاملات المداينة كالحوالة والسفطة. وإن شركة الوجوه التي أجازها الحنفية هي الشركة الوحيدة التي يقوم رأسمالها بكامله على الائتمان أي الدين (ص ٨٠ - ٨١).

(٨/٦) الفصل الرابع: شركة العنان عند الحنفية [وفيها يقدم كل شريك مالا وعملا، دون اشتراط تساوي الشركاء فيما يقدمونه].

وقد جرى التمييز بدقة في مطلع هذا الفصل بين شركتي العنان والمفاوضة من حيث إن الأولى مبنية على وكالة كل شريك عن الآخر في التصرفات، أما الثانية فمبنية فوق ذلك على مبدأ كفالة كل شريك للآخر (ص ١١٩).

(٩/٦) الفصل الخامس: الشركات عند المالكية.
يعقد هذا الفصل مقارنة بين آراء المالكية والحنفية في أنواع الشركات المختلفة وبخاصة في شركة المفاوضة، ويعتمد في آراء المالكية على الموطأ ومدونة سحنون فقط، وقد بين أن المالكية لا يقرون شركة الوجوه.

* * *

القراض أو المضاربة

(١٠/٦) الفصل السادس: القراض (المضاربة). [هذا أطول فصول الكتاب إذ يبلغ ٧٨ ص، وهو مقصدنا الأساسي، لذلك سنلخصه بتوسع في الفقرات ١١/٦ - ٢٦/٦ التالية].

(١١/٦) التعريف بالقراض ومنشئه تاريخيا (ص ١٧٠ - ١٧٦): القراض اتفاق يعهد فيه رب مال (مستثمر واحد أو أكثر) إلى (عامل - مدير) بمال يتجربه، على أن يعيد العامل إلى المستثمر رأسماله مع حصة من الربح، ويحتفظ هو بالحصة الباقية لقاء عمله. وأية خسارة تطرأ يتحملها المستثمر وحده، فلا يخسر العامل إلا جهده ووقته ويجمع القراض مزايا القرض والشركة، وإن كان متميزا منهما، وتخصه كتب الفقه دوما بفصل مستقل. فالقراض كالشركة في أن طرفيه يشتركان في الأرباح وفي المخاطرة، إذ يخاطر المستثمر بماله والعامل بجهده ووقته. لكن القراض لا يجري فيه تكوين رأس مال مشترك. والمستثمر فيه لا علاقة له بأي طرف ثالث (الغير) وليس مسؤولا تجاه الغير فيما يبرمه العامل من عقود.

والقراض كالقرض في أن التزام المستثمر لا يتجاوز ما قدمه من مال (ص ١٧١) لكن يمتاز من القرض بأن العامل فيه غير مسؤول على الإطلاق عن الخسارة.

(١٢/٦) وهذه الخصائص جعلت من القراض أداة مناسبة للتجارة البعيدة. وثمة احتمال تاريخي قوي بأن تكون الموانئ الإيطالية قد اقتبست مؤسسة القراض من العالم الإسلامي في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر [الميلادي].

وكان ذلك بذرة التوسع التجاري الأوروبي في القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن

ترتيبات تشبه القراض قد عرفت في الشرق الأدنى وجوز المتوسط منذ أقدم العصور، إلا أن الصيغة الإسلامية لهذا العقد هي أقدم ترتيب مماثل تماما لما عرف في أوروبا باسم Commenda . ويبدو أن القراض مؤسسة أصيلة في الجزيرة العربية تطورت مع القوافل العربية التجارية قبل الإسلام (ص ١٧٢) . وثمة أدلة من غير كتب الفقه تشهد بأن القراض كان من أكثر وسائل التجارة انتشارا .

(١٣/٦) ثم يعرض يودوفيتش أدلة الفقهاء على جواز القراض ويبيدي إعجابه بأن السرخسي في (المبسوط ١٨/٢٢) يضيف إليها الوظيفة الاقتصادية لهذا العقد بقوله « ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد فصاحب المال قد لا يهتدي إلى التصرف المربح، والمهتدي إلى التصرف قد لا يكون له مال، والربح إنما يحصل بهما أي بالمال والتصرف، ففي جواز هذا العقد يحصل مقصودهما » .

(١٤/٦) ويلاحظ يودوفيتش (ص ١٧٦) أنه خلافا لأحكام الشركات، فإن أحكام القراض متقاربة بين المذاهب، وإن كانت عند الحنفية أكثر شمولا ومرونة وواقعية، ثم يليهم في ذلك المالكية فالشافعية، لذلك اتخذ الأحكام عند الحنفية أساسا في العرض مع الإشارة إلى مخالفة غيرهم .

(١٥/٦) رأس مال القراض . يرى أبو حنيفة وأبو يوسف عدم صحة القراض بغير الدنانير والدراهم، لكن محمدا (الشيبياني) أجاز استحسانا دفع الفلوس (النحاسية) قراضا (ص ١٧٧) لأنها أثمان كالدرهم والدنانير .

ثم يعقد يودوفيتش مناقشة دقيقة ومفصلة للفلوس المختلفة ومدى صحة اتخاذها رأس مال (ص ١٧٧ - ١٨٠) وينتهي إلى أنه خلال القرنين الفاصلين بين أبي يوسف والسرخسي، صحح الحنفية استخدام «الفلوس التجارية» بعد أن كانوا يرفضونها . وهذا في رأيه مثال واضح على تجاوب المذهب مع الحاجات الاقتصادية، مما أتاح للتجارة الاستفادة من كامل الموارد النقدية ومختلف أنواع النقود، في عصر لم تكن تتوافر فيه كمية وافية من النقود الأصلية ذات النوعية العالية .

(١٦/٦) عدم جواز القراض بالعروض (أي اتخاذ السلع رأسمال للقراض) . ينقل المؤلف بدقة التعليقات الفقهية لعدم الجواز (ص ١٨٠ - ١٨١) لدى الحنفية والمالكية .

ويرى يودوفيتش أن منع القراض بالعروض يعيق التاجر النشط (ص ١٨٢) في التجارة البعيدة، لأنه قد يرغب في أن يبعث بسلع يتاجر هوبها محليا، مع عامل يسافر بها فيبيعها في بلد آخر ويشتري بحصيلة بيعها سلعا يعود بها إلى بلده الأصلي . ويرى أن هذا المنع الذي اتفقت عليه المذاهب اصطدم بحاجة التجارة العملية، وهذا ما دعا

المذهبين الحنفي والمالكي إلى تطوير حيلة شرعية تزيل الاشكال، مؤداها أن المستثمر يوكل العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وينص المالكية عندئذ على استحقاق العامل أجر مثله لقاء بيعه العروض قبل بدء القراض. بل أن الخصاف^(٢٢) من الحنفية يقترح أن يبيع المستثمر عروضه ممن يثق به، ويعطي ثمنها للعامل مضاربة، ثم يشتري العامل العروض نفسها (ص ١٨٣).

(١٧/٦) القراض غير التجاري، والقراض الصناعي: إن الفقه الاسلامي ينظر إلى القراض أساسا على أنه نشاط تجاري، أي يقتصر على البيع والشراء أساسا. والعروض من حيث المبدأ لا يصح القراض بها، إلا باستعمال الحيلة السابق ذكرها والتي تقتضي بيع العرض واستخدام ثمنه مالا للمضاربة. ومثل هذا المخرج لا يفيد إن كانت أنشطة القراض تتطلب الاحتفاظ بعين المال: كمن يقدم شبكة صيد أو حيوان حمل لأخري لصطاد، أولينقل عليه، على أن الربح بينهما. فهذا يعتبره الامام محمد قراضا فاسدا، يستحق به العامل الربح وحده على أن يؤدي للمستثمر أجر المثل عن شبكته أو حيوانه (يودوفيتش ص ١٨٤). على أن اعتبار مثل هذا قراضا فاسدا عند الحنفية لا يعني أن الناس لم يكونوا يعملون به. بل نظن أن تفصيل الفقهاء لحالات القراض الفاسد وتحديد من يستحق الربح ومن يستحق أجر المثل دليل على انتشارها.

على أن الحنفية صححو نوعا من القراض يرتبط بالنشاط الصناعي. إذ يصح أن يدفع المستثمر ماله قراضا على أن يقوم العامل بشراء مواد أولية وتصنيعها سلعا استهلاكية ثم بيعها، والربح بينهما. نص على ذلك محمد في الأصل، وشرحه السرخسي بقوله:

«ولو دفع إليه ألف درهم مضاربة على أن يشتري بها الثياب ويقطعها بيده ويخيطها، على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان فهو جائز على ما اشترطا. لأن العمل المشروط عليه مما يصنعه التجار على قصد تحصيل الربح فهو كالبيع والشراء...» (المبسوط: ٥٤/٢٢).

ويمكننا تسمية مثل هذا العقد قراضا صناعيا. ولا ندرى إلى أي حد كانت مثل هذه العقود منتشرة لتمويل وتنظيم الانتاج الصناعي في المدن الاسلامية في مطلع العصور الوسطى (ص ١٨٦).

وكان المذهبان المالكي والشافعي أكثر التزاما بموقفهما المبدئي في هذا الموضوع، باصرارهما على أن يكون القراض نشاطا تجاريا محضا، ورفضهما القراض الذي يشترط فيه على العامل تصنيع السلعة. واعتبرا العقد في هذه الحالة عقد استئجار على عمل، يستحق به العامل أجر مثله وتؤول الأرباح أو الخسائر للمستثمر وحده (المدونة لسحنون، ٨٩/١٢).

(١٨/٦) **اشتراط أن يكون المال حاضرا**. يشترط في جميع الشركات الإسلامية - باستثناء شركة الوجوه - أن يكون المال حاضرا. ولكن الوضع في القراض أكثر مرونة. فبحسب المذهب الحنفي يجوز للمستثمر أن يأمر العامل بأن يقبض وديعة المستثمر أو دينه من فلان ويضارب به. فهنا اجتمعت حوالة الدين مع القراض، ولهذا مزايا ظاهرة في التجارة البعيدة. فإذا كان العامل مسافرا بمال أو سلع القراض إلى بلدة بعيدة، للمستثمر دين على أحد فيها، فيمكنه أن يأمر العامل بقبضه، وشراء سلع به مضاربة في طريق العودة. (ص ١٨٧).

لكن لا يجوز أن يقول انسان لمدينه: اعمل مضاربة بالدين الذي لي عليك، لأن الدين مضمون على المدين، بينما مال القراض غير مضمون على العامل كما بين الامام محمد في كتاب (الأصل) . على أن هناك سببا لم يذكره لمنع مثل هذا العقد وهو سهولة استخدامه لاختفاء قرض ربوي. وقد نص المالكية صراحة على منعه سدا لهذه الذريعة (المدونة لسحنون: ١٢/٨٨). كما أن المالكية لا يجيزون أن يُزاد على القراض أي أعمال أو إجراءات عند عقده، كقبض وديعة أو تحصيل دين للمستثمر على شخص ثالث لاستعماله بعدئذ مالا للقراض، ويجعلون للعامل في هذه الحالات حقا هو أجر مثله على ما قدمه من خدمات للمستثمر قبل بدء القراض (ص ١٨٨).

(١٩/٦) **يوضح يودوفيتش شرط دفع المال إلى العامل (ص ١٨٩)**. ثم يبين أن من خصائص القراض تحديد نصيب المستثمر والعامل على أساس نسبة شائعة من الربح، فلا يجوز بحال أن يُشترط لأحدهما مبلغ معين، إذ قد لا يزيد الربح عن ذلك المبلغ، فيستأثر به دون شريكه، وفي هذا ظلم. (ص ١٩٠ - ١٩٣). وأن أساس استحقاق الربح في القراض هو العمل بالنسبة إلى العامل، واستثمار المال بالنسبة لرب المال (ص ١٩٤).

(٢٠/٦) **صيغة العقد**. يفصل يودوفيتش (ص ١٩٦ - ٢٠٣) مواصفات وشروط إعداد صك القراض، وينقل صيغا نص عليها الامام محمد في كتاب (الأصل)، وأخرى نص عليها الامام الطحاوي في (كتاب الشروط الكبير)، ثم يبين أن الفقه الاسلامي المعروف ببعده عن الشكلية في العقود، لا يشترط صيغة معينة لهذا العقد.

(٢١/٦) **صلاحيات العامل في القراض المطلق والمقيد**. (ص ٢٠٣ - ٢١٠). لخص يودوفيتش الصلاحيات الواسعة جدا التي يمنحها الحنفية للعامل في القراض المطلق (غير المقيد)، إذ تشمل بيع وشراء مختلف أنواع السلع، نقدا أو بالدين (لأجل)، ورهن سلع القراض، واستئجار الأعوان والأدوات وحيوانات الحمل، كما تشمل السفر بالمال وخلطه بماله وإعطائه لثالث قراضا أو شركة. - لكن ليس له أن يقرض الغير منه - بل له حتى شراء حيوانات الحمل أو السفن، إذا كان ذلك من عادة التجار في ذلك المكان.

فعادة التجاري معيار تحديد التصرفات التي يخولها العامل. (ص ٢٠٧ - ٢٠٨).

أما عند المالكية فصلاحيات العامل تكاد تنحصر في البيع والشراء نقداً. وهذا الاختلاف بين المدرستين يمكن تفسيره باختلاف البيئة الاقتصادية لهما. إذ نفترض أن القراض عند المالكية عبّر عن واقع وحاجات تجارة أهل مكة والمدينة مع العراق وسورية ومع اليمن في الجنوب. إذ لم يكن يفصل مكة والمدينة عن هذه المناطق حواضر كبيرة مأهولة، فكان يكفي العامل أن يشتري بالمال سلعا يعود بها مؤملاً بيعها بربح. أما الوضع التجاري في العراق - وهو الذي ينعكس في المذهب الحنفي - فقد كان مختلفاً، حيث تقصد القوافل العابرة والمبتدئة من العراق اتجاهات عديدة تمر خلالها بكثير من المراكز التجارية في سورية وبيزنطة وآسيا الوسطى، والشرق الأقصى. فحتى يتمكن العامل بالقراض من الاستفادة الكاملة من فرص الربح في هذه الرحلات، لا بد من تمتعه بالمرونة الكافية وصلاحيات ممارسة مختلف إجراءات التجارة (ص ٢٠٩).

أما المذهب الشافعي فيبدو أن مفهوم القراض فيه تطور بمعزل تام عن الاعتبار الاقتصادية، فاهتم بمتطلبات النظرية الفقهية وحدها. لذا نجد مؤسسة القراض فيه أضيق منها عند الحنفية والمالكية وأقل استجابة للفرص التجارية (ص ٢١٠).

(٢٢/٦) تقييد تصرف العامل (ص ٢١٠ - ٢١٥) من قبل رب المال.

(٢٣/٦) سلطة العامل ومسؤوليته في أنواع البيوع المختلفة. (ص ٢١٥ - ٢٢٢). ومما أورده يودوفيتش هنا أن الفقهاء يعتبرون بيع المساومة - بسعريته عليه الطرفان - هو أكثر أنواع البيوع شيوعاً، لكنهم يبحثون بالتفصيل في ثلاثة أنواع أخرى للبيع تنطلق جميعاً من وجوب تصريح البائع بكلفة السلعة عليه للمشتري. وهذه البيوع هي: بيع التولية (البيع بالكلفة دون ربح أو خسارة) وبيع الوضعية (بخسارة) وبيع المراجعة (بزيادة نسبة أو مبلغ معين على الكلفة).

وينقل يودوفيتش قول جوزيف شاخنت أن الوظيفة الاقتصادية لهذه البيوع الثلاثة وبخاصة المراجعة هي وظيفة غامضة. ثم يتبعه بقول الامام المرغيناني (في الهداية، ط. القاهرة، ٥٦/٣) إن هدف هذه البيوع الثلاثة وبخاصة التولية والمراجعة هو حماية المشتري غير الخبير في السوق من استغلال البائعين لجهله. ويؤيد يودوفيتش رأي المرغيناني مستدلاً بشدة عناية الفقه الحنفي بمنع البائع من الغش في هذه البيوع، حيث فصل الفقهاء ما يجوز للبائع أن يحتسبه في كلفة السلعة وما لا يجوز. (ص ٢٢٠).

(٢٤/٦) ثم يبحث يودوفيتش في حقوق المستثمر والعامل خلال سريان

القراض (ص ٢٢٢ - ٢٢٤) وحالة تعدد العمال (ص ٢٢٥ - ٢٢٧) وحالة اختلاف ديانة المستثمر والعامل (ص ٢٢٧ - ٢٢٩).

(٢٥/٦) **نفقات العامل**. يعرف ربح عملية القراض بأنه المبلغ المتبقي بعد بيع السلع ورد رأس المال إلى المستثمر وطرح نفقات العامل. فلا بد من تحديد واضح لما يجوز تحميله من نفقات العامل على حساب القراض. والمعيار الفقهي لذلك شبيه بمعيار التصرفات الجائزة للعامل، وهو معيار ثنائي: (أ) عرف التجار، (ب) وابتغاء الربح (ص ٢٣٠). فما وافق عرف التجار وقصد به الربح جاز تصرفاً وحُمِلت نفقته على حساب القراض. ثم ينقل يودوفيتش (ص ٢٣١) نصوصاً من الشيباني (في الأصل) والسرخسي (في المبسوط) حول ذلك، معلقاً عليها بأن توضيح الفقهاء لحق العامل في النفقة على حساب رأس المال هو إحدى خصائص القراض التي جعلته أداة ناجعة في التجارة البعيدة. هذا، وإذا كان نطاق النفقة يحكمه العرف التجاري فإن نوعية النفقة يحكمها المستوى الاجتماعي للعامل. فكل عامل مثلاً مخول الانفاق من مال القراض على طعامه ولباسه ونفقات سفره، ولكن نوع الطعام واللباس وسواهما يحدده المستوى الاجتماعي للعامل (ص ٢٣٣).

ثم يناقش يودوفيتش أنواعاً من النفقات، ومسألة تسجيلها محاسبياً (ص ٢٣٤ - ٢٣٨).

(٢٦/٦) **توزيع المسؤولية والربح**: إن العامل أمين على مال القراض، ولا يتحمل أية مسؤولية عن الخسارة لأنه غير ضامن للمال (ص ٢٤٠). والتعامل مع الغير يقع على عاتق العامل فقط. وإن كانت المسؤولية المالية عن نتائج هذا التعامل يعود بها العامل على مال القراض. لكن العامل يبقى هو الطرف المسؤول عن الخصومة مع الغير (ص ٢٤٢).

ولا يجوز للعامل أن يستدين أكثر من مال القراض لأن مسؤولية المستثمر محدودة بقدر هذا المال عادة (ص ٢٤٣). لكن للمستثمر أن يأذن للعامل بالاستدانة بأكثر من مال القراض، وحينئذ يصبحان شريكين - في مقدار الزيادة - شركة وجوه (ص ٢٤٥). وجواز هذا الجمع بين القراض وشركة الوجوه يعني توسيع فعالية القراض التجارية إلى حد بعيد.

وعند احتساب الأرباح تمهيداً لتوزيعها بين المستثمر والعامل لا بد من التفرقة بين الحالات التي تعتبر فيها عملية القراض مستمرة، وتلك التي تعتبر فيها منقضية يمكن أن يبدأ بعدها قراض جديد مستقل بين الطرفين نفسهما، (ص ٢٤٦ - ٢٤٨).

(٢٧/٦) **الفصل السابع والآخر: القانون الاسلامي بين النظرية والتطبيق**.

هل تعتبر كتب الفقه مؤشرا يدل على واقع التجارة الاسلامية في مطلع العصور الوسطى؟^(٢٣)، نعم هذا ما أعتقده وخاصة في شأن المذهب الحنفي.

فاستنادا إلى الأدلة الداخلية [ضمن كتب الفقه] وإلى المقارنة مع مصادر وثائقية متأخرة يمكن القول بأن نظام الشركات والقراض في الفقه الحنفي كان جزءا من « قانون التجار العُرفي »^(٢٤) للعالم الاسلامي في القرون الوسطى، وهو قانون صنعه التجار وفق احتياجاتهم وطبقوه عمليا (ص ٢٥٠).

وتظهر باستمرار في معالجة فقهاء الحنفية للشركات والقراض معرفتهم ببيئتهم الاقتصادية، وتعاطفهم مع متطلبات السوق التجارية. ومن مظاهر ذلك تصحيحهم - استحسانا ولحاجة الناس - كثيرا من صيغ المشاركة والقراض التي يقضي القياس بفسادها (كما في المبسوط للسرخسي ١١/١٥٩). فحافظوا بذلك على حيوية المؤسسات التجارية (كالقراض) ومرونتها ضمن إطار الشريعة الاسلامية المقدسة. (ص ٢٥١).

(٢٨/٦) إن أية بقية من الشك في قوة الصلة بين الفقه الحنفي عن الشركات والقراض وبين واقع الحياة الاسلامية العملية في القرون الوسطى، قد أزلتها الأدلة المستخلصة من «وثائق الجنيزة»^(٢٥). ففي الوثائق العائدة للقرنين الحادي والثاني عشر للميلاد [١٠٠٠ - ١١٠٠ م / ٣٩٠ - ٤٩٣ هـ] والمتصلة بالشركات وعقود القراض [بين التجار اليهود في مصر خلال تلك الفترة]، لا يكاد يوجد جانب قانوني لم تسبق مناقشته في كتب الفقه الحنفي في القرن الثامن [٧٥٠ م / ١٣٢ هـ]. حتى إن مناقشات الفقهاء تسهل فهم الترتيبات التجارية المعقدة والمحيرة أحيانا مما تضمنته الوثائق (ص ٢٥٦). وثمة تناظر مدهش بين الصيغ القانونية المكتوبة في نهاية القرن الثامن والوقائع التجارية المسجلة بين تجار الجنيزة في القرنين الحادي والثاني عشر. وجوانب التجارة التي استحوذت على اهتمام تجار الجنيزة هي عينها التي تخصصها كتب الفقه بالتطويل والتفصيل (ص ٢٥٧).

وينبغي أن يلاحظ أن وثائق الجنيزة تسجل وقائع جميع أشخاصها من اليهود، ومع ذلك كثيرا ما كانوا يفضلون التعاقد فيما بينهم وفق الشريعة الاسلامية.

وهناك أدلة أخرى على تبني التجار النصارى في ظل الحكم الاسلامي الصيغ الاسلامية للنشاط التجاري.

(٢٩/٦) وقد دخلت الأعراف التجارية إلى الفقه الحنفي من طريق الاستحسان، ومن طريق الحيل الشرعية (المخارج) التي استخدمت للتغلب على حالات اصطدام مقتضيات الشريعة باحتياجات السوق، كما في الحيلة المؤدية إلى القراض بالعروض [ر: ف ١٦/٦ أنفا]، والتي بلغ الأمر أنها لم تعد توصف عند

متأخري الفقهاء بأنها حيلة أصلا، بل تورد كحكم فقهي (ص ٢٥٢).

(٣٠/٦) ومن مظاهر انطباق فقهاء الحنفية بأخلاق عصرهم التجارية، أن حافز الربح - بوصفه محركا للنشاط التجاري - احتل مكانة مرموقة في تفكيرهم. حتى إنهم اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الرئيسي للشركات والقراض، كما أنه معيار التصرفات المسموحة للعامل في القراض (إضافة إلى معيار الانسجام مع العرف التجاري).

«إن الصدارة التي يوليها الحنفية للعرف عند تفصيلهم أحكام القراض والشركات، تذكرنا بالدور المماثل الحاكم الذي كان للعرف في التقنين التجاري الغربي في العصور الوسطى.. فمن العجيب - على هذا - أن النظرية الفقهية الإسلامية رفضت اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقهاء، على الرغم من أن الشريعة الإسلامية في مراحلها الأولى امتصت كثيرا من الأعراف والتقاليد القانونية السائدة في البلاد التي خضعت للإسلام. على أن هذا الامتناع تضمن تحويلا إسلاميا عميقا لتلك الأعراف والتقاليد» (ص ٢٥٣).

لكن هذا التحويل الإسلامي تفاوتت درجته ومداه بين موضوع وآخر. وأرى أنه كان ضئيلا في كثير من قضايا الشركات والقراض التي هي موضوع كتابنا هذا، حيث اقتصر على منع الشريعة للأثراء دون وجه حق (ومن صور ذلك تحريم الربا)، وعلى منع الغرر والجهالة في العقود (ص ٢٥٤).

(٣١/٦) مما سبق، نستنتج أن الفقه الحنفي هو أحدث صورة وصلتنا عن «قانون التجار العربي» في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وتعتبرنا نسخة لما نجده في المراجع اليهودية والنصرانية والساسانية (ص ٢٥٨).

على أننا لا نقصد إلى القول بأن كل تفصيلات الفقه الحنفي كان يمارسها التجار، ولا أن كل إجراء تجاري قد وجد له صدق في الفقه. فهدف الفقهاء لم يكن تسجيل الأعراف التجارية التفصيلية وتقنينها. بل كان هدفهم الأساسي أسمى من ذلك: وهو تفصيل الأوامر الإلهية في نظام شامل للواجبات الدينية، ليسير كل مسلم في حياته على هديها (ص ٢٥٩). لكن الفقهاء قدموا في تحقيق هذا الهدف ما نعتبره نحن تقنيا وعرفا تجاريا. فيمكننا استعمال أجزاء من كتب الفقه على أنها مصادر تاريخية أساسية، تعبر عن نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية في أوائل العصور الوسطى.

(٣٢/٦) وإذا نحن نظرنا إلى مؤسسات المشاركة والقراض لدى الحنفية نظرة شمولية، رأينا أنها أدوات قانونية مرنة قادرة على تحقيق وظائف اقتصادية متنوعة في التجارة المحلية والبعيدة.

ففي التجارة والصناعة المحلية حققت هذه المؤسسات وظيفة عقد العمل (الاجارة) الذي كان الناس يأنفون منه ولم يكن شائعا إلا في الأعمال الوضيعة. كما حققت وظيفة صناعية هامة بسماعها لذوي المهارات من العمال والحرفيين - في المهنة الواحدة والمهن المتكاملة بل وحتى المختلفة - بأن يجمعوا جهودهم في مؤسسة واحدة، وسمحت للعمال والمستحدثين (أرباب العمل) أن يجتمعوا [على أساس المشاركة] في مؤسسة واحدة.

وفي مجال التجارة البعيدة قدمت هذه العقود أساسا لتنظيم مواجهة المخاطر على أساس جماعي، وسمحت بتنوع واسع في توزيع المخاطر والمكاسب. وقدم الفقه الاسلامي حولا ناجعة لمسائل الادارة من خلال نظام متطور جدا للوكالة، وبوسائل أخرى كالإبضاع^(٣٦) والوديعة، ومن خلال إعطاء الشركاء وعمال القراض صلاحيات واسعة للتصرف ولتفويض الآخرين بصلاحياتهم. وهذا يؤكد الانطباع بأن نشاط المستحدثين المسلمين قد تجاوز قبل نهاية القرن الثامن للميلاد نطاق الروابط العائلية المحضة.

إن صدارة العالم الاسلامي في التجارة عند أوائل القرون الوسطى، تحققت بسبب (أو أيدها دون ريب) تفوق ومرونة الأساليب التجارية المتاحة فيه، وإن بعض المؤسسات والأساليب والمفاهيم التي بلغت غاية تطورها في مراجع الفقه الاسلامي في نهاية القرن الثامن للميلاد [٧٩٩م / ١٨٣هـ] لم تبدأ بالظهور في أوروبا إلا بعد عدة قرون (ص ٢٦١).



(٧) تقويم لمضمون كتاب يودوفيتش:

ينصب تقويمنا للكتاب أساسا على ما يتعلق منه بعقد القراض أو المضاربة (الفصل السادس) والنتائج العامة التي تضمنها الفصل السابع والأخير (ر: ف ٢٧/٦ وما يليها).

(١/٧) مزايا كتاب يودوفيتش:

أهم مزايا الكتاب فيما أرى، وبعضها ظاهر لمن قرأ الخلاصة السالفة، هي الدقة والتعمق، والبعد عن الخطأ في نقل الأحكام الشرعية، وسلاسة لغته (الانجليزية) ووضوح العبارة، ثم النجاح في إظهار الحكمة الاقتصادية لكثير من الأحكام الفقهية.

وأحسب أن المزية الأخيرة - أي إظهار الحكمة الاقتصادية للأحكام - هي أبرز مزايا الكتاب. ويزيد من قيمتها أننا نفتقدها في كثير من الكتابات الفقهية المعاصرة. ومن أجمل الأمثلة عليها في الكتاب ما أبرزه من تنوع وكثرة أدوات الائتمان التجاري في الاسلام (ف ٧/٦ و ٢٦/٦ و ٣٢/٦)، ومن أهمية عقد القراض الصناعي (ف ١٧/٦)، ومن خصائص القراض وسلطات العامل (المضارب فيه)، والأهمية الاقتصادية لذلك في التجارة البعيدة (ف ١٢/٦ و ٢١/٦ و ٢٥/٦)، ومن أن السماح لحصص الأرباح أن تختلف عن حصص المساهمة في رأس المال يتيح لعوامل المهارة والخبرة لدى الشركاء أن تأخذ حظها من الاعتبار الاقتصادي.

وقد تضمن كتاب يودوفيتش اقتباسات عديدة ومطولة من كتب الفقه، ترجمها المؤلف إلى الانجليزية بدقة ووضوح، والخطأ فيها نادر^(٢٧).

(٢/٧) مآخذ على الكتاب:

لئن وُفق يودوفيتش في نقل الأحكام الفقهية بدقة، وإبراز حكماتها الاقتصادية، فقد كان أقل توفيقا في بعض تفسيراته لتلك الأحكام، وتصوره لأسسها ومبرراتها.

(١/٢/٧) خطأ تصوره لأثر السنة النبوية في فقه المعاملات.

نقلنا في نهاية (ف ٢/٦) عبارة يودوفيتش العنيفة - ومثلها نادر في كتابه - بأن الجمود والشكلية في الفقه المتأخر «فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه».

ويكرر هذا الخطأ الكبير بصورة ضمنية في مواطن عدة من الكتاب يشيد فيها المؤلف بتجاوب الفقهاء مع احتياجات الحياة العملية، إشادة قد يفهم منها أنهم بذلك يخرجون عن الالتزام بالنصوص الشرعية.

وحتى نمحص بطريقة عملية مدى صحة قول يودوفيتش إن انتصار السنة كان سببا لجمود الفقه، سنقارن مجموعة من الأحكام التفصيلية عن الشركات بين المذهبين الحنفي والحنبلي. وسبب اختيارنا للمذهب الحنفي في هذه المقارنة، هو أن يودوفيتش أعرب في كتابه مرات عن إعجابه بسماحة هذا المذهب، وبتجاوب فقهاءه مع حاجات الحياة العملية عن طريق الاستحسان الذي يخرجون به عن مقتضى القياس (ر: ف ٥/٦ و ٤/٦ و ٢٧/٦). وسبب اختيارنا للمذهب الحنبي من جهة أخرى، هو أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - (١٦٤ - ٢٤١) لا ينازع أحد في إمامته في الحديث فضلا عن الفقه، وأنه أوسع الأئمة جمعا للسنة (لأنها في عهده كانت قد تكاملت روايتها وتدوينها) فاستطاع أن يجد فيها مالم يصل إليه غيره من الأئمة الثلاثة الذين سبقوه^(٢٨). وسنورد في (أولا) و(ثانيا) أدناه، أمثلة مقارنة بين الحنفية والحنابلة، ثم نستخلص في (ثالثا) نتيجة عامة للمقارنة.

أولا: هناك أحكام كثيرة اتفق فيها الحنابلة مع الحنفية، وخالفهما فيها المالكية أو الشافعية، ومنها ما يلي:

(أ) جواز شركة الأبدان حتى مع اختلاف الصنعة بين الشريكين، خلافا للمالكية الذين لم يجوزوها إلا بشرط اتفاق الصنعة، وخلافا للشافعي الذي يرى بطلانها على كل حال^(٢٩).

(ب) جواز شركة الوجوه، خلافا للمالكية والشافعية (ابن قدامة ١١/٥، وابن رشد ٢٥٢/٢، والخطاب، ١١٧/١).

(جـ) جواز مشاركة المسلم لليهودي والنصراني، على أن يكون المسلم هو العامل بالمال، خشية أن لا يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة في المعاملات. وهذا أيضا موقف المالكية. وكره الشافعي ذلك^(٣٠).

(د) جواز الاشتراك بين الصانع وبين مالك المواد الخام. كأن يدفع قماشاً إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعهما، وله نصف ربحها. أجازة الإمام أحمد خلافا للشافعي ومالك (ابن قدامة ٩/٥). ونص السرخسي على جواز صيغة قريبة منه عند الحنفية^(٣١).

(هـ) يتفق الامامان أبوحنيفة وأحمد على أن الربح إنما يُستحق بأحد ثلاثة أمور: بالمال أو بالعمل أو بالضمان، خلافا للامامين مالك والشافعي وخلافا لزفر من أصحاب أبي حنيفة، الذين لا يجيزون استحقاق الربح بالضمان^(٣٢).

(و) يجوز أن ينضم إلى القراض عقد شركة (أي أن يشتركا بالمال يعمل فيه أحدهما)، مع اشتراط تفاضل الشريكين في الربح، خلافا لمالك^(٣٣).

(ز) يجوز توقيت المضاربة بوقت تنقضي بمجرد انقضائه، خلافا للشافعي^(٣٤).

(ح) يجوز في شركة العنان اشتراط تفاوت الشريكين في الربح مع تساويهما في المال كما يجوز العكس، أما مالك والشافعي رحمهما الله فلا يجيزان ذلك بل يوجبان توزيع الربح على قدر المالين^(٣٥).

ثانيا: هناك صور أجازها الحنابلة ومنعها الحنفية، منها:

(أ) أجازوا الشركة في الاصطياد والاحتطاب، فوافقوا في ذلك المالكية. خلافا لأبي حنيفة - رحمه الله - الذي لا يجيز الشركة في احراز المباحات، وخلافا للشافعي - رحمه الله - الذي لا يجيز شركة الأبدان مطلقا^(٣٦).

(ب) أجاز الامام أحمد ما يمكن تسميته قراضا صناعيا، وفيه يقدم رأس مال ثابت من رجل والعمل من رجل آخر. كمن يعطي دابته أو شبكته لأخر ليعمل عليها أو ليصيد، والربح بينهما. وقال الشافعي والحنفية: لا يصح ذلك^(٣٧).

(ج) أجاز الحنابلة اشتراط أن يعمل رب المال مع العامل في المضاربة، ولم يجز الحنفية ولا المالكية ذلك^(٣٨).

(د) لا يشترط في المضاربة تنجزها، بل تصح عند الحنابلة معلقة على شرط أو مضافة لزمن مستقبل، بينما الرأي الأرجح عند الحنفية هو عدم الجواز، وكذلك لا يصح التعليق عند الشافعية^(٣٩).

(هـ) أجاز الحنابلة تفاوت نسب الربح عن نسب المال بين الشركاء في شركة الوجوه (ابن قدامة ٢٣/٥)، بينما الحنفية يشترطون أن يقسم الربح على قدر الأموال (الميداني ١٢٨/٢).

(و) يتفق الفقهاء الذين قارنوا بين المذاهب أن المذهب الحنبلي هو أسمحها في الشروط العقدية عموما، حيث يصح كثيرا من الشروط التي تمنعها المذاهب الثلاثة الأخرى وبخاصة المذهب الحنفي. وأمثلة ذلك كثيرة جدا في جميع عقود المعاملات المالية ومنها عقود المشاركة، فنكتفي بهذه الإشارة إليها^(٤٠).

ثالثا: إن استقراء الأمثلة العديدة السالفة وكثير سواها أوصلنا إلى النتيجة المدهشة التالية:

إن الأحكام الفقهية التفصيلية في الشركات أكثر ما تكون تقاربا بين الحنفية

والحنابلة، ولا تكاد تجد صورة تطبيقية في المشاركات قال الحنفية بجوازها الا وهي تجوز أيضا عند الحنابلة. لكن العكس غير صحيح، فهناك صور عديدة انفرد الحنابلة باباحتها.

فلو أردنا ترتيب المذاهب الأربعة من حيث تقاربها في أحكامها الفقهية المتعلقة بالشركات والقراض، ومن حيث توسعها في تصحيح الصيغ العقدية في ذلك، لانتبهنا إلى الترتيب الآتي^(٤١):

(التوسع أو الترخيص) — الحنبلي.. الحنفي.. المالكي.. الشافعي — (التشدد أو التضييق)

أما لوربتنا المذاهب الأربعة من حيث اقترابها من مدرسة «أهل الحديث» و«أهل الرأي» حسبما يراه الفقهاء المعاصرون^(٤٢) فإننا نصل إلى الترتيب الآتي:

(أهل الرأي) — الحنفي.. المالكي.. الشافعي.. الحنبلي — (أهل الحديث).

إن مقارنة الترتيبين السابقين للمذاهب تظهر بجلاء أن اقتراب مذهب معين من مدرسة أهل الحديث أو أهل الرأي لا صلة له مطلقاً بدرجة التوسع أو التضييق في اجتهاد ذلك المذهب حول موضوع معين كالشركات. وَزَعُمُ يودوفيتش بأن انتصار السنة كان مدعاة للجمود في الفقه هو خطأ فادح، وبخاصة في موضوع الشركات^(٤٣). وربما كان من أسباب وقوعه في هذا الخطأ أنه استبعد المذهب الحنبلي صراحة من دراسته. بينما يقرر الفقهاء الراسخون كابن تيمية مثلاً، أن عمق اطلاع الامام أحمد، وتمكنه في الآثار الثابتة من الحديث والسنة، هو السبب في سماحة مذهبه التعامل^(٤٤).

وما أصاب الفقه عموماً من الركود والجمود من منتصف القرن السابع الهجري، كان في نظر المحققين من العلماء لأسباب منها: انكباب مريدي الفقه على دراسة كتاب فقيه مذهبي... بعد أن كانوا قبلاً يدرسون «القرآن والسنة وأصول الشرع ومقاصده»^(٤٥). فالابتعاد عن السنة إذن، وليس الاقتراب منها، كان من أسباب جمود الفقه.

٢/٢/٧ مدى أثر الاسلام في أحكام القراض

نقلنا قول يودوفيتش بأن القراض عرف في الجزيرة العربية قبل الاسلام (ف ١٢/٦) وبأن التحويل الاسلامي للأعراف السابقة للإسلام والمتصلة بالقراض والشركات، كان تحويلاً محدوداً (ف ٣٠/٦).

سنحصر مناقشتنا الآن بقول يودوفيتش بأن التحويل الاسلامي في نطاق الشركات والقراض كان محدوداً. والحقيقة هي في رأينا خلاف ذلك. فالمعايير الشرعية

قوية ومؤثرة في مجال المشاركات عموما والقراض خصوصا، وقوة تأثيرها ليست نابعة من كثرتها ولا من طول عباراتها، بل إن تأثيرها البعيد نابع من عمقها واهتمامها بالأمور الجوهرية. ولنذكر أمثلة من المبادئ الشرعية الأساسية الحاكمة التي لا خلاف فيها:

(أ) **التراضي الصريح شرط جوهري في كافة العقود ومنها القراض والمشاركة.** ويلاحظ مثلا في المشاركات الزراعية بين عامل وصاحب أرض، أن الالتزام بمبدأ التراضي يحول دون انقلاب هذه المشاركات إلى نظام للقطاع الزراعي بمعناه الأوروبي، حيث يسلب العاملون على الأرض حق تركها والانتقال لأرض أخرى أو لعمل آخر، ويحولون إلى أقتان رغما عنهم.

(ب) **لا بد أن يكون للعمل نصيب من الربح في المشاركات.** فلو تساوى مال الشريكين وانفرد أحدهما بالعمل، لم يجز عندئذ، باتفاق المذهب، أن تقل حصة الثاني عن حصة الأول من الربح^(٤٦).

(جـ) **لا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الربح للعامل أو لرب المال في القراض.** وهذا بالاجماع مبدأ عام في جميع المشاركات (ابن قدامة ٢٨/٥ و٤٨). والأصل في المشاركات «... أن لا يحصل لأحدهما نوع من النفع ينفرد به عن الآخر»، (القاضي عبد الوهاب ٥٦/٢).

(د) **الخسارة المالية تلحق برأس المال وحده.** ولا يجوز تحميل شيء منها على العامل، في أي نوع من المشاركات أو القراض، ويخسر العامل عندئذ عمله فقط. ولا يعرف في هذا خلاف بين أهل العلم، (ابن قدامة ٢٧/٥ - ٢٨).

(هـ) **لا يجوز اشتراط أن يضمن العامل رأس المال.** ولا يعرف في هذا خلاف^(٤٧). لأن اشتراط الضمان يقلب رأس المال إلى قرض، ويصبح الاشتراك في الربح منفعة مشروطة على القرض. فتكون بذلك ربا محرما.

(و) **أضيف إلى ما سبق، ما صرح به يودوفيتش نفسه (ف ٣٠ أنفا) من منع الشريعة الغرر والجهالة والاثراء دون حق والعقود الربوية.** ولهذه المبادئ تطبيقات كثيرة جدا وبعبدة الأثر في المعاوزات والمشاركات.

ولنضرب مثلا على أثر عدم الالتزام بالتوجيهات الشرعية في هذا المجال، ما يلاحظ من الاختلاف بين عقد القراض الاسلامي، وصورة قريبة منه انتشرت في الموانئ الإيطالية ثم في أوروبا عموما باسم «كومندا» «commenda»^(٤٨).

إن عقد الكومندا يظهر بادي الرأي شبيها بالقراض^(٤٩)، ففيهما رب مال commendator من جهة، وعامل tractator يقوم وحده بالادارة ولا يقدم مالا. لكن

الاختلاف الجوهرى بينهما هو أن عقد الكومندا يعنى: قرضاً يقدم لتمويل تجارة بحرية، ويختلف عن القرض العادى فى أن رب المال يتحمل مخاطرتلف البضاعة فى البحر (ميديسى، ص ١٢٧ - ١٢٨). وكانت عقود الكومندا أحياناً تشترط ضمان العامل لفائدة إضافة إلى رأس المال، مع تقديمه ضمانات ورهنا على أداء مسؤولياته. كما كان يدفع عادة ٢٠٪ جزاء التأخر فى سداد رأس المال (ميديسى، ص ١٢٦ - ١٢٩). ومسؤولية رب المال محدودة بماله، «أما العامل فكانت مسؤوليته غير محدودة» (بيروت، ص ٩٢ - ٩٣).

فقد الكومندا كما يظهر هو مزيج من دين ربوى وشركة. وما ذكرناه من شروطه لا نعلم فى تحريمه خلافاً بين المذاهب الفقهية^(٥٠).

ومن النتائج الاقتصادية البعيدة المدى للتمويل بعقد الكومندا أنه - شأن كل تمويل مبنى على القرض - يجعل الموارد الاقتصادية تنساب إلى من لديهم ثروة سابقة تكفى لضمان سداد رأس المال (والفوائد). أما التمويل بالقرض الإسلامى - شأن كل تمويل مبنى على المشاركة - فإنه ينساب إلى العمال الأمناء ذوى المشروعات المأمول نجاحها بصرف النظر عن ثروتهم السابقة، لأن رأس المال غير مضمون عليهم، فلا مصلحة ترجى فيه من صرف التمويل إلى الأغنياء دون غيرهم. لهذا فإن تحريم تضمين العمال رأس المال فى القراض - وعموماً تحريم القروض الانتاجية الربوية - يساعد على الحيلولة دون أن يصبح التمويل دولة بين الأغنياء، مع ما يتبع ذلك من أثرسيء على توزيع الدخل والثروة فى المجتمع^(٥١).

وهكذا نرى أنه على الرغم من اختلاف الفقهاء فى تفاصيل الأحكام، فإن التوجيهات الإسلامية التى اتفقوا عليها طبعت مؤسسات القراض والمشاركات بطابع إسلامى عميق الأثر، بصرف النظر عن البيئات التاريخية والأعراف المحلية التى ترعرعت فيها تلك المؤسسات قبل الإسلام أو بعده. واستنتاج يودوفيتش بأن أثر الإسلام على القراض والشركات كان ضئيلاً هو استنتاج مخالف للواقع.

٣/٢/٧ تفسير يودوفيتش للحيل والمخارج.

نوه يودوفيتش مرات بذكر فقهاء الحنفية للحيل (المخارج) الفقهية، وكان فى تنويهه المتكرر بالحيل يبدي إعجابه بها ويعدّها دليلاً على واقعية الفقهاء واستعدادهم للخروج على مقتضيات الأحكام الظاهرة إذا اصطدمت باحتياجات الحياة العملية.

وأرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل وأعطى فيها انطباعاً - قد لا يكون مقصوداً ولكنه على أى حال مجانب للحقيقة - بعدم تورع الفقهاء عن تسهيل التملص من الأحكام الشرعية، أو على الأقل مخالفة روح النصوص.

ويتضح تضخيم يودوفيتش لمكانة الحيل في القراض والشركات إذا أخذنا أهم حيلة ذكرها مرات، ولا يكاد يذكر سواها وهي: الحيلة التي اقترحها الفقهاء لجعل العروض رأس مال في القراض (ر: ف ١٦/٦ أنفا).

إن اتفاق الفقهاء ابتداء على أن رأس المال يجب أن يكون دراهم أو دنانير (أي نقوداً) له حكمة شرعية واقتصادية صرحوا بها وهي: التمكن من تحديد الربح أو الخسارة دون التباس ولا نزاع عند تصفية القراض، حيث تباع كافة العروض بنقد، فما زاد على رأس المال فهو ربح، وإن قل عنه فهو خسارة.

والحيلة التي اقترحها الفقهاء لمن يريد أن يعطي رأس المال عروضاً (ف ١٦/٦) هي أن يوكل رب المال العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وواضح أن هذه حيلة بيضاء بريئة، هي من نوع المخارج الحكيمة التي تلبي حاجة المتعاقدين، وتحقق في الوقت نفسه المقصد الشرعي في تسهيل احتساب الربح دون جهالة ولا نزاع عند تصفية القراض.

لهذا نقل جواز هذه الصيغة حتى عن المذاهب التي تصرح بمنع الحيل كالمالكية والحنابلة^(٥٢)، وإن كانوا لا يعدونها حيلة، بل ينصون عليها ويحكمون بجوازها.

ولوثأملنا الحيلة التي نقلها يودوفيتش عن الخصاف الفقيه الحنفي (ف ١٦/٦) عن كيفية جعل العروض نفسها - وليس قيمتها - رأس مال، لوجدنا أيضاً أنها حيلة بيضاء بالمعنى الآنف، حيث يدخل شخص ثالث يثق به رب المال فيبيعه العروض ثم يأمر العامل بشرائها منه، وبذلك تتحدد قيمة العروض بطريقة تمنع النزاع وتسهل احتساب الربح فيما بعد.

ويحسن أن نختم الكلام عن الحيل بقول الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور رحمه الله:

«التحليل إبراز عمل ممنوع في صورة جائزة تخلصاً من المؤاخدة.. والحيل منها أنواع محرمة تؤول إلى تقويت مقصد شرعي دون تعويضه بمقصد آخر مشروع، أو تؤدي إلى اضرار حق لآخر، أو إلى مفسدة أخرى... ومن أمثلة الحيل المشروعة ما يعطل أمراً مشروعاً ويسلك - في ذلك - طريقاً مشروعاً هو أهون عليه وأخف كمن لبس خفا لاسقاط غسل الرجلين، وكمن أنشأ سفراً في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر، ليقضيه في وقت آخر هو أهون عليه...» (ص ١١٥ - ١١٩).

٤/٢/٧ تفسيره لهدف الربح في نظر الفقهاء :

نوه يودوفيتش بأن الفقهاء - انطباعاً منهم بأخلاق عصرهم - اعتبروا ابتغاء

الربح هو الهدف الأساسي للشركات (ف ٦ / ٣٠).

فإن كان يودوفيتش يعني بكلامه أن الفقهاء يعترفون بأهمية ابتغاء الربح، ويجوازه شرعا إذا روعيت في تحصيله أحكام الشريعة والأخلاق الإسلامية، فمن الخطأ أن يظن ذلك انطبعا منهم بأخلاق عصرهم، بل هو اتباع للأدلة الشرعية الكثيرة التي تنهي على السعي لاكتساب الرزق الحلال، وتعد الربح حينئذ من الحلال الطيب، بل تعد التجارة بنية «الاستعفاف عن السؤال... والقيام بكفاية العيال...» حسنة يثاب فاعلها. (القاسمي ص ١٨٥).

أما إن كان يعني بكلامه أن الفقهاء لا يرون بأسا في ابتغاء الربح ولو بمخالفة الأخلاق الإسلامية، فقد أخطأ إذن خطأ منهجيا كبيرا بتفسيره تفصيلات الأحكام الفقهية خارج الإطار الديني والأخلاقي الذي يجول فيه الفقهاء.

فالفقهاء لا ينتظر منهم أن يكرروا ذكر كليات الشريعة ومؤسساتها الاجتماعية ومقاصدها الكبرى ونظامها الأخلاقي عند كل موضوع يبحثونه. فهذه الكليات هي عندهم من قبيل «الشروط الملحوظة»، وهي لا تقل إلزاما أو أهمية عن «الشروط الملحوظة» التي يصرحون بها عند تفصيلهم لأحكام موضوع معين. وقد اعتبر الامام أحمد مثلا الشروط العقدية الملحوظة كالشروط الملحوظة، من حيث إلزامها (ر: المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢٢٦).

فالأمانة، والصدق، ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى، ووجود وثي أمر يعاقب المذنبين ويسهر على التزام المتعاملين بحدود الشريعة وبأخلاق الاسلام، هذا كله وأمثاله اطار عام يفترض أن يتحرك ضمنه الأفراد والشركات. والفقهاء لا يجيزون ابتغاء الربح خارجه. ولنضرب أمثلة محددة على ذلك اخترنا أكثرها مما قرره فقهاء الحنفية، لان استنتاجات يودوفيتش مستمدة غالبا من الفقه الحنفي، كما صرح هو في غير موضع من كتابه.

فالأمانة واجبة في التعامل عموما. ومن صورها أداء الانسان ما عليه من التزامات والوفاء بما عليه من شروط. وتكون هذه التزامات عادة مؤيدة بقوة القضاء. لكن ثمة أحوالا يزول فيها المؤيد القضائي - كانهدام البيئة أو وجود مانع من سماع الدعوى - ولا يبقى إلا المؤيد الديني الأخلاقي. فهل يجيز أحد من الفقهاء تحقيق الربح عن طريق الاخلال بالتزام فقد مؤيده القضائي؟ لا نعلم خلافا في ايجابهم على الانسان تنفيذ مثل هذا الالتزام. وهذه هي المسألة المشهورة في التمييز بين حكم القضاء وحكم الديانة (المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٣ - ٤).

والصدق واجب، وهو من أخلاق الاسلام. ولا يجوز ابتغاء الربح بالكذب والغش. ومن النتائج الفقهية العملية الكثيرة لذلك:

(أ) أن التغايب في المبيعات لا يسمح بفسخ البيع من حيث الأصل، حفظا لاستقرار المعاملات، واعتمادا على حرص الانسان بطبعه على التوقي منه. لكن إذا اقترن مع الغبن الكبير خلافة، أي خداع بالقول أو الفعل، جاز للطرف المغبون ابطال البيع^(٥٣).

(ب) أما في بيوع الأمانة (وقد مضى شرحها في ف ٢٣/٦) فإن كذب البائع في بيان رأسمال السلعة عليه - ولو دون غبن للمشتري، بأن كانت قيمتها في السوق تساوي ما اشتراها به - يجيز للمشتري إما إبطال العقد، أو طلب رد الفرق عليه. كذلك يجوز للمشتري ابطال العقد في بيوع الأمانة لو كتم البائع عنه - مجرد كتمان دون كذب - أنه اشترى السلعة بثمن مؤجل، لأن العادة أن يكون الثمن الآجل أعلى من العاجل، فالكتمان هنا فيه شبهة إيهام المشتري بأن تكلفة السلعة على البائع هي تكلفة عادية، بينما هي في الحقيقة مرتفعة لأنه اشتراها لأجل^(٥٤).

ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى هي من الشروط الملحوظة ضمنا في تقرير الفقهاء لتفاصيل أحكام المعاضات. فهم يلاحظون بدقة أن النشاطات الاقتصادية الاكتسابية كالبيع والمشاركة والزراعة والصناعة هي - بالنظر إلى المقاصد الشرعية الكبرى - فروض كفاية لا بد منها لتلبية حاجات الحياة الاجتماعية السليمة في نظر الشريعة. فإن لم يوجد من يستطيع القيام بها إلا فرد أو أفراد مخصوصون، صارت في حقهم فرض عين. ولو لم الأمر أن يجبرهم على القيام بها، ويعطون حينئذ أجره المثل، وليس لهم المطالبة بأكثر من هذا (الحسبة لابن تيمية ص ٥٥ و ٥٩). وبالمقابل فإن هذه النشاطات هي في الوقت نفسه سبل مشروعة للاكتساب الفردي للذين يقومون بها. فإذا نجمت طوارئ تجعل سعي الأفراد للاكتساب بهذه المعاضات معطلا لمقصد شرعي، فإن الفقهاء يقيدون السعي الفردي للكسب حينئذ بما يكفل رعاية المقصد الشرعي الأساسي .

فمثلا: الأصل في البيع هو التراضي، ولا يلزم البائع - من حيث المبدأ - بربح معين لا يزيد عليه، بل له أن يطلب الثمن الذي يرضى به، قل أو أكثر. ولكن الفقهاء نصوا على حالات لا يباح للبائع فيها أن يربح كل ما يريده دون قيود. ومن هذه الحالات:

(أ) يرى الحنفية أن الغبن المجرد في المبيعات لا يسمح بابطال العقد مالم يكن غنا فاحشا - أي يتجاوز التفاوت المعتاد في الأسعار - وصحبته خلافة. لكنهم استثنوا: «حقوق اليتيم، والوقف، وبيت المال: فالغبن الذي يقع بالتعاقد في مال

أحدى هذه الجهات الثلاث مردود شرعا على الغابن ولولم تصحبه خلافة. لان هذه الجهات الثلاث تحتاج إلى مزيد من الحماية عن طريق التشريع...» (المدخل للزرقاء، ف ١٩٠).

(ب) إذا «اضطر الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس، فإنه يجب عليه ألا يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره، ولا يعطوه زيادة على ذلك...» أي ليس له أن يتجاوز الربح العادي في هذه الحال، (فتاوي ابن تيمية ٢٩ / ٣٠٠).

(ج) وفي حالة الاحتكار «يبيع القاضي على المحتكرين أموالهم المحتكرة». (المدخل للزرقاء ف ٥٩٣. وأنظر الكاساني ١٢٩ / ٥).

(د) وقد صرح الحنفية بجواز «التسعير في الأقوات في زمن الاضطراب...» كما ذهب «بعض المالكية وبعض الشافعية، وابن تيمية وابن القيم إلى جواز التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس إليها» (ر: العبادي ٢ / ٣٠٣ للحالات التفصيلية).

(هـ). المشتري المسترسل، أي الجاهل بسعر السوق المستسلم للبائع لا يملكه، يحرم غبنه لقوله صلى الله عليه وسلم: «غبن المسترسل ربا»^(٥٥).

وجود ولي أمر يسهر على التزام المتعاملين في السوق بأحكام الشريعة وأخلاق الاسلام هو أيضا مفترض بداهة لدى الفقهاء. ويكفي هنا أن نشير إلى أحكام الحسبة في الاسلام والمؤلفات الفقهية العديدة التي فصلت للمحتسب ما ينبغي أن يلزم به أصحاب الصنائع والمتعاملين في الاسواق، رعاية لمصالح الجمهور ومقاصد الشريعة. (ر: مثلا، الحسبة لابن تيمية).

ونلاحظ أيضا في هذا المقام تصريح كثير من الفقهاء بأنه لا يجوز للانسان أن يجلس في السوق دون أن يتعلم الأحكام الشرعية الأساسية للمعاملات التي يتعاطاها حتى لا يقع في الحرام من حيث لا يدري (للتفصيل ر: أبو الأجفان، ص ٢ - ٥).

وهكذا نرى أن الفقهاء يعدون ابتغاء الربح هدفا مشروعاً ما دام في إطار تتحقق فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات والأخلاق الاسلامية العامة كالأمانة والصدق، وتراعى فيه المقاصد الشرعية الأساسية، ويوجد فيه ولي أمر يتدخل إذا رأى أن سعي الأفراد إلى الربح يهدد مقاصد الشريعة. ونضيف إلى ما سبق أن الفقهاء بنوا العديد من الأحكام الشرعية على الورع أي البعد عن مظنة الوقوع في الحرام، كما في كراهتهم أن يكون عامل القراض غير مسلم، خشية أن يتعاطى الربا أو يخل بأحكام الشريعة دون علم. بل إن الامام مالكا كره دفع المال إلى مسلم قراضا إن كان «يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء». وقد نقل يودوفيتش نفسه ذلك^(٥٦).

أما ما ذكره يودوفيتش من أن الفقهاء يعدون « ابتغاء الربح » معياراً رئيسياً لتصحيح تصرفات العامل في القراض (ف ٦/٢٥) فصحيح ضمن ما قدمناه من قيود أخلاقية. وسبب تأكيد الفقهاء عليه هو أن فيه حماية لحق الشريك صاحب المال. لأن العامل لو أجزنا له التبرع أو البيع بأقل من ثمن المثل لكان في ذلك افتئات على حق شريكه وذريعة إلى تضییع أموال الغير. والمبدأ الشرعي العام في مثل هذا الأمر: ان من كانت له ولاية على مال غيره، لا يجوز له ان يتصرف إلا قيما هو في مصلحة ذلك الغير المالية. فلا يحق مثلاً لولي اليتيم أن يتبرع من مال اليتيم، ولا أن يبيعه بأقل من سعر السوق، ومثل ذلك متولي الوقف. بل إن القاضي لا يحق له الاذن بذلك.

* * *

٨) تقويم لمنهج يودوفيتش:

(١/٨) جوانب ايجابية في منهجه.

في هذا الكتاب مزايا منهجية عديدة يجدر التنويه بها، ومن أهمها:

(أ) حسن التنسيق ووضوح العرض.

(ب) التوثيق المستفيض لكل ما يورد من آراء الفقهاء. فهو يعزوها إلى مراجعها الأصلية ويميزها من آرائه بكل وضوح.

(ج) الحياد والانصاف والرصانة: يظهر من أسلوب الكتاب ومضمونه أن الكاتب يسعى جهده لفهم آراء الفقهاء والربط بينها، ثم استنتاج نتائج موثقة يقتنع بها. وقد نختلف معه فيما يستنتج، لكننا نلاحظ أنه لا يأتي إلى الموضوع بفكرة مسبقة يتسقط لها الأدلة. كما أنه لا يتردد في إبداء إعجابه بما يراه جيداً أو انتقاد ما يراه غير مقبول وهو عموماً منصف، رصين في استنتاجاته، وبعيد عن إطلاق التعميمات العاطفية غير المقيدة.

(د) الاستقلال الفكري: ينقل المؤلف أحياناً آراء من سبقه من المستشرقين، لكنه ينقدها عند اللزوم بدقة واستقصاء (ر: ف ١/٦، و ٢٣/٦). وقد نقل في الفصل الأول آراء غير منصفة أو خاطئة عن التشريع الإسلامي قال بها بعض من سبقه من المستشرقين، واكتفى هناك بالقول بأنها تحتاج إلى تمحيص. على أنه في الفصل الأخير من الكتاب (ر: أنفا ف ٢٧/٦ وما يليها) قدم نتائج تنقض بصورة صارخة تلك الآراء. وهذا يؤكد استقلاله الفكري وعدم تحرجه من مخالفة من سبقه من المستشرقين.

٢/٨ مآخذ على منهج يودوفيتش.

١/٢/٨ تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه.

يقع يودوفيتش في خطأ منهجي أساسي هو تجاهل المصدر الإلهي للشريعة الإسلامية. وهذا يجعله يستبعد عفواً في تفسير وتعليل الأحكام أثر إلهية المصدر، مما يضطره إلى تضخيم أثر البيئة التاريخية التي ظهر فيها الإسلام وعاش فيها الفقهاء.

والمسلمون يعلمون أن الفقه الإسلامي (بمعنى الأحكام الشرعية العملية) بعضه أحكام ومقاصد صرح بها القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة قولية وفعلية، لكن أكثر الفقه استنبطه الفقهاء واستنتجوه من القرآن والسنة. فعملية استنتاج الأحكام من

القرآن والسنة عملية انسانية معرضة للتأثر بظروف الزمان والمكان والأشخاص، على الرغم من إلهية مصدر التشريع. لذلك لم يختلف فقهاء الاسلام في ان استنتاج الفقيه معرض للخطأ، بمعنى أنه قد يتسرب إليه تأثير الزمان والمكان، ومحدودية الفهم، والنوازع الشخصية، فلا يعبر فهمه عن حقيقة التوجيه الالهي في موضوع معين.

وقد عني علماء الشريعة منذ مطلع الاسلام باكتشاف وتحديد الأساليب الموضوعية التي تساعد على الوصول إلى حقيقة الهداية الالهية في الأحكام العملية، وتقلل من تأثير العوامل الشخصية أو التاريخية العارضة. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وسواهما من علوم الشريعة إلى جانب علم الفقه.

كما ان العقيدة الاسلامية، والتوجيهات التربوية في القرآن والحديث، تحت العالم باستمرار على الاخلاص لله، والتجرد من النوازع الشخصية، وتهدد بأشد العقوبة من يُدخل عن قصد هذه النوازع في استنتاجات ينسبها للشريعة.

لهذا نرى أن المنهج الصحيح في النظر إلى الفقه، هو الاقرار بأن العوارض الشخصية والتاريخية قد يكون لها مدخل إلى استنتاجات الفقيه، لكن هذه العوارض كثيرا ما تكون متهاترة، يلغي بعضها أثر بعض، بينما العامل المطرد التأثير على فقهاء المذاهب بمجموعهم هو أثر الهداية الالهية المتمثلة في القرآن والسنة. ومن هناك نرى أن تجاهل المصدر الالهي للفقه هو تجاهل للعامل الأكبر المطرد الأثر.

يقدم يودوفيتش الفقه على انه ظاهرة انسانية محضة. وهو وإن لم يستعمل هذه العبارة لكنها مستنتجة من طريقة عرضه وتفسيره للأحكام. إذ قلما ينقل أدلة الفقهاء من القرآن الكريم أو الحديث الشريف في أية قضية يبحثها، وقلما يعلل اختلافا من اختلافات الفقهاء بأنه نتيجة اختلاف فهمهم أو تفسيرهم للأدلة الشرعية. بل غالبا ما يعلله باختلاف بيئاتهم الاقتصادية، أو مدى اتصالهم بواقع التجارة العملية.. الخ، وهو يرى فقه المشاركات والقراض في المذهب الحنفي جزءا من «قانون التجار العُرفي» (ر: ف ٢٧/٦ عن معنى هذه العبارة).

وبعبارة أخرى: نادرا ما يشعر القارئ للكتاب بأن الفقهاء في مناقشاتهم واستنتاجاتهم، وما يرون منعه أو إباحته من التصرفات، انهم في كل ذلك يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالتعبير عن الهداية الالهية في الموضوع، كما تدل عليها نصوص القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية^(٥٧).

لنر الآن بعض النتائج العملية لهذا الخطأ المنهجي في تفسير يودوفيتش لدواعي اعتماد الفقهاء - الحنفية خصوصا - على الاستحسان والعرف في استنتاج الأحكام. وسنناقش موضوع العرف في (ف ٢/٢/٨ التالية).

نوه يودوفيتش في مواطن عديدة من كتابه بكثرة اعتماد الحنفية على الاستحسان للخروج على حكم القياس الظاهر ومراعاة حاجات الناس العملية.

والانطباع العام الذي يعطيه يودوفيتش للقارئ في مواطن كثيرة من الكتاب - لم نقلها في خلاصتنا - هو أن تأثير الأحكام الشرعية الأصلية في هذا الموضوع كان ينحسر باستمرار أمام ضغط الأعراف المحلية والحاجات العملية للتجارة. وأن ذلك الانحسار كان يعترف به «رسمياً» من خلال مبدأ الاستحسان.

لا بد لايضاح هذا الموضوع من الإشارة إلى معنى الاستحسان وأساسه الشرعي عند الحنفية والمالكية خاصة.

إن الاستحسان الذي يشير إليه يودوفيتش يسميه الحنفية استحسان الضرورة^(٥٨) وهو «ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدا للحاجة أو دفعاً للحرَج». فالاستحسان هنا «طريق إلى الأحكام المصلحية التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة» عندما يلوح في اطراد القياس بعض المشكلات في حالة معينة. وهذا النوع من الاستحسان «يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة...»^(٥٩).

وقد توسع المالكية في «الاستحسان»، أكثر من الحنفية، علاجاً لما أسماه «غُلُو القياس» أي تأديته إلى مشكلة وخرج، فيقفون حكم القياس في تلك الحالة ويقررون لها حكماً استثنائياً مناسباً.

و«الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب.. أو مصلحة راجحة.. أو أدّى إلى حرج ومشقة.. وهذا نظير استحسان الضرورة في الاجتهاد الحنفي»^(٦٠).

وقد نحا الاجتهاد الحنبلي منحى الاجتهاد المالكي في اعتبار المصالح المرسلة - ومنها الاستحسان - أصلاً يعتمد عليه في تقرير الأحكام^(٦١).

ولما كان الاستحسان إنما يستهدي بمقاصد الشريعة ويستهدف رعاية المصالح ذات الاعتبار الشرعي، فليس غريباً أن نرى الحنفية والمالكية، إذا تعارض الاستحسان مع القياس - الذي يعتمد على التجريد المنطقي - قدموا الاستحسان. بل إن المالكية يقررون «أن المصلحة تخصص النصوص غير القطعية - ومنها النصوص العامة جميعاً في نظر المالكية - عند التعارض». وهذا على التحقيق هو موقف الحنفية أيضاً^(٦٢).

نستنتج مما سبق أن مبدأ الاستحسان والمصالح المرسلة بالمعنى المتقدم هو في نظر ثلاثة مذاهب مبدأ يعبر عن موقف الشريعة. وليس من الصواب والحالة هذه تصوير

الاستحسان وكأنه خصوصية في المذهب الحنفي، أو وصف تقديم الفقهاء للمصالح والحاجات على مقتضيات حكم قياسي، على أنه تراجع للشرعية أمام هجمة الواقع. نقول ليس وصف الأمر على هذا النحو صواباً. لأن الفقهاء يرون أن إجراء القياس الظاهر (وهو مبني غالباً على علة وحيدة) قد يؤدي أحياناً إلى الاصطدام بمقاصد شرعية أخرى هي أولى بالاعتبار. ومن تلك المقاصد المعتبرة: مراعاة حاجات الناس العملية وعدم إيقاعهم في الحرج. فالمستند العام للاستحسان والاستصلاح - أي بناء الأحكام على المصالح المرسل - هو النصوص الشرعية الكثيرة التي «تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج»^(٦٢). وهذا من سمات الشريعة الإسلامية (كما وردت في القرآن والسنة النبوية القولية والعملية، (ابن عاشور، ص ٦١ - ٦٢) وليس من ابتكار مدرسة فقهية.

٢/٢/٨ تفسير موقع العرف في الفقه

التبس على بيودوفيتش تفسير موقع العرف في الفقه الإسلامي. فقد نقلنا رأيه بأن الاعراف التجارية دخلت إلى الفقه الحنفي عن طريق الاستحسان، وتعبه بعد ذلك من أن «النظرية الفقهية ترفض اعتبار العرف مصدراً صحيحاً للفقه» (ف ٢٩/٦ - ٣٠ أنفاً).

ولايضاح موقع العرف من الأحكام الشرعية، وسبب اعتبار الفقهاء له في حالات دون أخرى، سنجتزئ من نظرية العرف في الفقه - وهي نظرية واسعة ودقيقة - بملاحظات رئيسية أربع^(٦٣):

أولاً:

لا خلاف بين الفقهاء في أن العرف في ذاته لا يكون أبداً مصدراً للتكاليف والمحظورات الشرعية في الإسلام، إلا أن يدل القرآن والسنة على ذلك، فيكونان هما في الحقيقة مصدر التكليف أو الحظر. كما أن إقرار القرآن والسنة لعرف سائد في زمن البعثة بين المسلمين يعتبر قرينة شرعية على إباحته. وعقد القراض نفسه هو من الأمثلة على ذلك، إذ هو «مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام» (ابن رشد ٢/٢٣٣، والميداني ١٣١/٢).

على أنه بعد أن يتقرر في القرآن والسنة وجوب أمر - كنفقة الزوجة على زوجها مثلاً - أو إباحته - كجواز أكل الولي الفقير من مال اليتيم - أو النهي عنه - كمنع سؤال الناس، إلا لمن أصابته فاقة - فإن التفاصيل التطبيقية لذلك كثيراً ما تتركها الشريعة للعرف: كما في قول النبي عليه الصلاة والسلام لزوجة احتاجت إلى النفقة على العيال من مال زوجها الصحيح دون إذنه: «لا حرج عليك أن تنفقي عليهم بالمعروف»^(٦٤)، وكقول القرآن

العظيم في شأن ولي اليتيم (ومن كان غنياً فليستعفف، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) [النساء ٦] وكما في تحديد النبي صلى الله عليه وسلم للفاقة التي تبيح السؤال : « ... حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : قد أصابت فلاناً فاقة ... »^(٦٦) .

ثانياً:

إن السلطان الأكبر للعرف في نظر الشريعة هو في تحديد تفاصيل وحدود الالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين في مختلف أنواع العقود والتصرفات، ما دامت تلك الالتزامات من حيث الأصل غير ممنوعة شرعاً^(٦٧). وكثير من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام مرجعه إلى ذلك. ومثاله اختلافهم في جواز بيع العامل (في القراض) بالدين. فقد جوزه أبو حنيفة خلافاً للمالك والشافعي. ويبين ابن رشد أن هذا الاختلاف ظاهري لأن «الجميع متفقون على أن العامل إنما يجب له أن يتصرف في عقد القراض بما يتصرف فيه الناس غالباً في أكثر الأحوال. فمن رأى أن التصرف بالدين خارج عما يتصرف فيه الناس في الأغلب لم يجزه..» (ابن رشد ٢/ ٢٣٩). ونظير هذا اختلافهم في أمور أخرى تتصل بصلاحيات عامل القراض (ر: ف ٦/ ٢١).

ثالثاً:

قد يكون العرف مزيلاً لعلّة نص شرعي عام، فيؤدي إلى تبدل الحكم الشرعي. ومن أهم تطبيقات ذلك عند الحنفية أنهم يمنعون من بيع وشرط استناداً للحديث الشريف الوارد في ذلك، لكنهم يبيحون الشرط الذي «تعارفه الناس». ومستندهم في هذه الإباحة هو اعتبارهم أن علة ذلك الحكم هي «منع سبب المنازعة» بين المتعاقدين، فإذا تعارف الناس شرطاً معيناً، زالت المنازعة بشأنه، فتزول علة المنع^(٦٨).

رابعاً:

إن من الأعراف ما ينشأ لتلبية حاجة أو مصلحة مشروعة. ومثل هذا العرف إذا كان لا يصادم نصاً شرعياً خاصاً في موضوعه، ولا يعارض عموم نص عام أو إجماع، هو عند الحنفية والمالكية «أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض». وهذا الترجيح هو عندهما «من قبيل الاستحسان»^(٦٩). ولعلهم يرون أن في عدم اعتبار مثل هذا العرف إخراجاً للناس بغير موجب قوي، والحرص مرفوع بنص القرآن العظيم.

وسواء أقبلنا رأي الحنفية والمالكية هذا أم اعترضنا عليه، فلا يسعنا إلا الإقرار بأنهم يعللون رأيهم بمقاصد الشريعة ونصوصها، وبأصولهم في الاستدلال من تلك النصوص. فمن أكبر الغلط تصور هذا الرأي بأنه مجارة منهم لأعراف لا يملكون لها دفعا.

وواضح أن مراعاة العرف (أو الحاجة) باعتبارها مبيحة لأمر، إنما تنقله من حيز المحظور بالقياس، إلى حيز المباح أو المعقوعه، لكنها لا تنقله إلى حيز المطلوب شرعا.

ونحن نرى أن يودوفيتش قد التبس عليه التصور العام لموقع العرف من الشريعة الاسلامية، وأحد أسباب هذا الخطأ هو تجاهله لموقف القرآن والسنة من الموضوع، وأن الفقهاء في تعاملهم مع العرف إنما يعبرون عن فهمهم لموقف القرآن والسنة منه، حيث ظن أخذ الفقهاء به - وبخاصة في أحوال يفسرها ما ذكرناه في «الثالث» و«رابعاً» - دليلاً على التراجع أمام ضغط الأعراف المحلية، وهذا في رأيه يتناقض مع رفضهم لاعتبار العرف مصدراً للأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة.

٣/٢/٨ استيعاده المذهب الحنبلي

بين يودوفيتش بصراحة في الفصل الأول من كتابه (ر: ف ٢/٦) أنه أعرض عن المذهب الحنبلي في بحثه - مع أنه رجع بدرجات متفاوتة إلى المذاهب الثلاثة الأخرى - لأنه لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب لفترة الدراسة التي اختارها، وهي أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث. ولا نرى عذريودوفيتش مقبولا، لأن الامام أحمد بن حنبل قد عاش في تلك الفترة (١٦٤ - ٢٤١هـ)، وحتى لو لم توجد كتب فقه حنبلي تفصيلية حينئذ، فإن آراء الامام أحمد مبينة بوضوح في كتب المتأخرين من أصحابه، ككتابي (المقنع) و(المغني) للعلامة عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ - ٦٤٠هـ) مثلاً. وان يودوفيتش حتى في دراسته للفقه الحنفي لم يتمكن من الاقتصار على كتب الفترة التي اختارها ككتاب الأصل للامام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٥ - ١٨٧هـ)، بل اعتمد كثيراً على كتب متأخرة عنها كالمبسوط للسرخسي (ت ٤٨٣هـ) وبدائع الصنائع للكاساني (ت ٥٨٧هـ)، فكان يستطيع أن يفعل الشيء نفسه في المذهب الحنبلي.

إن تجاهل يودوفيتش للمذهب الحنبلي في بحثه أدى به إلى بعض استنتاجات وتعميمات خاطئة عن الفقه الاسلامي ما كان ليقع فيها لولا ذلك، وأهمها في نظرنا ما سلف بيانه حول أثر السنة في فقه المعاملات (ف ١/٢/٧)، وتفسيره لأخذ الفقهاء بالاستحسان والعرف (ف ١/٢/٨).

* * *

(٩) نتيجة تقويم كتاب يودوفيتش:

إن الجوانب الايجابية في مضمون كتاب يودوفيتش كثيرة أشرت إليها، وهي دون شك أرجح من الجوانب السلبية التي تركز أكثرها في تأويلاته لمواقف الفقهاء. ولا أتردد في أن أثني على الكتاب بأنه إضافة علمية قيمة في موضوعه، يستفيد منها المتخصص طالما لوحظت نواقصها والمآخذ التي ترد عليها. وإنني لأرجو أن يتمكن يودوفيتش من تدارك هذه النواقص في طبعة مقبلة منقحة.

الهوامش

- (١) شاخت Joseph Schacht ، ولد عام ١٩٠٢م، تلقى دراسته في جامعتي «بريسلو» و«ليبيغ» في ألمانيا. كتب أبحاثا كثيرة جدا، وحرر وترجم العديد من الكتب العربية وبخاصة في مجال الفقه، وشارك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية. وكان أستاذا في جامعات ليدن واكسفورد، والقاهرة (١٩٣٤ - ١٩٣٩م)، وكولومبيا. انتخب عضوا لمجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٥٥ (انظر: Who Was Who, 1961 70).
- (٢) يودوفيتش Abraham L. Udovitch أستاذ ورئيس قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون بأمريكا منذ عام ١٩٧٢م. ومحرر مجلة Studia Islamica عام ١٩٧٥م، وعضو هيئة تحرير مجلة International Journal of Middle East Studies منذ عام ١٩٧٥م. (انظر: Who is Who in America, 1980 - 81).
- (٣) عرفت أنواع من الخدمات المصرفية في عدد من الحضارات القديمة وفي الحضارة الإسلامية. وهذه الأنواع عموما تنطوي على خدمات مؤداة (أعمال الصيرفة والتحويل وقبول الصكوك وحفظ الأموال) فضلا عن الاقراض الربوي (في غير الحضارة الإسلامية). ولكن الأعمال المصرفية الحديثة.. بدأت في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، وهي تنطوي على الخدمات المصرفية السابقة، لكنها تتميز بارتكازها أساسا على الوساطة في الاستثمار المالي لأموال الآخرين. للتفصيل انظر (د. سامي حمود، ص ٣١ - ٧٢).
- أما الأعمال المصرفية الإسلامية الحديثة فعمرها لا يتجاوز العشرين عاما إذا اعتبرنا بدايتها هي تجربة د. أحمد النجار في ميت غمر في مصر العربية (١٩٦٣ - ١٩٦٧م). أما على نطاق واسع ومستمر فقد بدأت بالبنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٥م ثم بنك دبي الإسلامي (١٩٧٧م) ثم نمت بقوة وبسرعة.
- (٤) انظر مثلا (كارستن) و(نيهاوس) و(وهلرز - شارف).
- (٥) عبارة شاخت حرفيا هي: «لم يعرف في القرآن وجزء من السنة»، وهي غامضة. لذا وردت في الترجمة العربية (شنتناوي ورفاقه ص ٣٥٨): «... لا في القرآن ولا في الحديث...». لكننا رجحنا ما أثبتناه أعلاه.
- (٦) القول بفرضية الزكاة في السنة التاسعة سببه الاستناد إلى حديث ضعيف لا يحتاج به، وكذلك الالتباس بين فرض الزكاة وكان قبل السنة الخامسة، وبين إرسال العمال لتحصيلها وكان في السنة التاسعة. (د. القرضاوي، ص ٧١، وابن حجر في فتح الباري ج ٣ ص ٢٦٦ شرح الحديث رقم ١٣٩٩).
- (٧) لتفصيل هذه الأحكام (ر: القرضاوي، ص ٦٢٢ - ٦٣٢) حيث بين أن ممن يشمله وصف الغارم: من أصابته جائحة أو كارثة ذهبت بماله فهو يستدين وينفق على عياله. فهذا يكون سهم الغارمين نوعا من التأمين الاجتماعي الإسلامي.
- (٨) أفادني د. إبراهيم السامرائي بملاحظاته حول اللغات السامية، كما زودني د. جعفر عباينة (الأخصائي باللغة العبرية) بتفسير كلمة (زاكوت) وبالعديد من الايضاحات والاقتراحات التي أفادتنني في صياغة هذه الفقرة (١/٢/٣)، فله جزيل الشكر.

- (٩) ر: معجم متن اللغة. لأحمد رضا.
- (١٠) لفظ الزكاة في هذه الآية يحتمل معنى إيتاء المال (ر: تفسير القرطبي) كما يحتمل معه أيضا معنى التطهير، (ر: تفسير الطبري لشرح دقيق وجميل، وتفسير الألويسي)، أما في الآية السابقة (٧٢/٢١) فلا يحتمل إلا معنى إيتاء المال كما هو ظاهر. وكلتا الآيتين مكية.
- (١١) بالفاظ متقاربة، واللفظ هنا للنسائي، والاضافات والشروح بين معقوفتين استقيناها من شرح السيوطي وحاشية السندي على سنن النسائي (ج ٥ ص ٥٥ - ٥٦) ومن فتح الباري لابن حجر، كتاب الزكاة، (ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١، شرح الحديث (١٤٢١).
- (١٢) قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروه سواه (ابن حجر).
- (١٣) من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مِرَّة، (قوة سَوِيٍّ وقوله «... لاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب» (مختصر تفسير ابن كثير، شرح الآية ٦٠ من سورة التوبة). ويستثنى من ذلك الغني من الفئات الأخرى في آية الزكاة كالعاملين عليها أو المؤلفة قلوبهم، أو ابن السبيل إن كان غنيا في بلده.
- (١٤) أنظر في تأكيد ذلك: ويسكنترز، الموسوعة اليهودية، كلمة Tithe (ص ١١٥٦ - ١١٦٢): فاننج، الموسوعة الكاثوليكية، كلمة Tithes (ص ٧٤١ - ٧٤٢): ماكولوك، موسوعة الدين والأخلاق، الكلمة نفسها (ص ٣٤٧ - ٣٥٠): ويبر (ص ١٤١ و ٢٢٤): هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة Priesthood (Jewish) (ص ٣٢٣).
- ويؤكد باقر (ص ١٧١) أن رجال الدين الزرادشتي في إيران القديمة كانوا «يمثلون طبقة غنية جدا بسبب ممتلكاتهم الواسعة والغرامات الدينية التي يستحصلونها وبعض الضرائب».
- (١٥) هذه هي الصورة العامة، وإن أشارت بعض المراجع إلى أن الكنيسة النصرانية التزمت أحيانا بتخصيص ربع دخلها لأغراض الصدقة. (ر: ديمونت، موسوعة الدين والأخلاق، مادة «Charity, Almsgiving (Christian)» ص ٢٨٣).
- (١٦) أنظر سيبولا (ص ١٢): بوستان (ص ٥٧٧ و ٦٧١).
- أقول: إن من يتاح له أن يرى ما في الفاتيكان حاليا يميل إلى الاعتقاد بأن رجال الكنيسة، هناك على الأقل، لا يمكن اتهامهم بالنقص.
- (١٧) أنظر ويبر (ص ٢٢٤): هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة «Priesthood (Jewish)» وبخاصة الفقرتين ٢ و ٤ (ص ٣٢٣ - ٣٢٤).
- وانظر وقائع ومراجع أخرى عن زيادة عدد الرهبان وعن بذخ رجال الكنيسة في كتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي (ص ٢٣٩ و ٢٤٦).
- (١٨) أشكر د. محمد عبد القادر أبو فارس على إرشادي إلى هذا المرجع وعلى إيضاحاته في هذا الشأن. وانظر في بيان أصناف أهل الردة ومناهي الزكاة ما أورده العلامة الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٣٦ - ١٣٨) نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني (ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠).
- (١٩) نشير بالقصور إلى ما أورده دون أن يوفيه حقه، وبالنقص إلى ما لم يورده أصلا.
- (٢٠) أنظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠م، كلمة Slavery (ج ٢٠، وخصوصا ص ٦٢٨ و ٦٣٠).
- (٢١) [ويقصدون بها اتفاق اثنين متساويين فيما يملكان على أن يكون كل منهما مفوضا (وكيلا) عن الآخر في كافة أنواع التصرف بمال الشركة، وكفيلا للآخر أيضا، والربح بينهما على التساوي].
- (٢٢) الخصاص: كتاب الحيل والمخارج (تحرير جوزيف شاخت. هانوفر، ١٩٢٣م) ص ٢٧.

(٢٣) [ذكر يودوفيتش في مطلع كتابه اهتمامه أساسا بفقهاء تلك الفترة الزمنية. وننبه القارئ إلى أننا سنلخص أفكاره في هذا الفصل بضمير المتكلم].

(٢٤) [بالإنجليزية Law Merchant ولا يحسن ترجمته بالقانون التجاري. وهو يعني أصلا مجموعة الأعراف والمبادئ المتعلقة بالتجارة ومعاملاتها، مما تبناه التجار بأنفسهم لتنظيم تعاملهم بعضهم مع بعض، وإنشأ له التجار محاكم تطبقه عليهم. وقد عم أوروبا تدريجيا وطبقه تجارها بصرف النظر عن اختلاف لغاتهم وبلادهم. ومنه نشأ في أوروبا القانون التجاري المعاصر (ر: الموسوعة البريطانية ط ١٩٨١). ويودوفيتش يحاول اضعاف هذا المعنى على فقه الشركات والقراض في الاسلام].

(٢٥) [يشير يودوفيتش هنا إلى «جنيزة القاهرة» التي اكتشف فيها، ونقل منها إلى إنجلترا في آخر القرن التاسع عشر، كمية كبيرة من الوثائق الدينية والاجتماعية لليهود مصر، أقدمها يعود لسنة ٧٥٠م. «والجنيزة» بالعبرية هي مستودع يلحق بالكنيس تحفظ فيه الكتب الدينية التي لم تعد صالحة للاستعمال ولا يجوز اتلافها لأن فيها اسم الله تعالى: (ر: الموسوعة اليهودية، طبعة ١٩٧١، كلمة Genizah)].

(٢٦) [الابضاع هو اعطاء مال لمن يتجره على أن الربح كله لصاحب المال. فالعامل في الابضاع وكيل متبرع بالعمل. وكثيرا ما كان التجار المرموقون يقدمون هذه الخدمة إلى الذين لا يستطيعون استثمار أموالهم بأنفسهم، كما كان التجار يتبرعون بهذه الخدمة بعضهم لبعض].

(٢٧) من هذه الأخطاء ما وقع في ص ٧٢ عند ترجمته نصا من كتاب المبسوط للسرخسي (ج ١١ ص ١٥٩)، حيث ترجم كلمة «حرج» أي مشقة بـ «offence» التي تعني المخالفة، بينما الصحيح ترجمتها بـ hardship. كما ترجم كلمة «متاع» (التي عني بها السرخسي هناك: أدوات الحرفة) بكلمة merchandise التي تعني سلعة، وكان الصحيح ترجمتها بـ tools. كما ترجم في ص ٢١٨ من الكتاب كلمة «غبن يسير» بـ slight deception التي تعني الخداع اليسير. وهذا غلط ظاهر، سبق أن وقع فيه جوزيف شاخ في كتابه: **An Introduction to Islamic Law, pp. 117 & 298**، لأن الغبن المقصود فقها في هذا المقام هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين عن قيمة مثلها في السوق. وهذا الاختلاف يمكن حصوله دون أي خداع. فكانت الترجمة الصحيحة للغبن هنا هي: over charging overpricing أنظر في (الحاشية ٥٣ أدناه) نتيجة هذا الخطأ في الترجمة.

(٢٨) الامام أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ)، والامام مالك (٩٥ - ١٧٩هـ)، والامام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ)، رحمهم الله جميعا.

(٢٩) ر: ابن قدامة ٥/٤، والقاضي عبد الوهاب ٢/٢٤، والسرخسي ١١/١٥٥، والفقرة ٦/٦ أنفا.

(٣٠) ر: يودفيتش ص ٢٢٩ ح وما يليها نقلا، عن المدونة لسحنون ١٢/١٠٧ وانظر أيضا السرخسي ٢٢/١٢٥، والمغني لابن قدامة ٣/٥ وهو الذي نقل كراهة الشافعي لها. لكن المطيعي في تكملة المجموع (١٣/٥٩ و ٨٠) صرح بأن علة الكراهة (عند الشافعية) تنتفي إذا كان البيع والشراء بيد المسلم أو بحضوره. فعلى هذا يمكننا القول بأن جواز مشاركة الكتابي هي محل اتفاق بين المذاهب الأربعة، إذا كان المسلم هو العامل بالمال.

- (٣١) (ن: ف ٦ / ١٧ نقلا عن السرخسي ٥٤ / ٢٢)، حيث سمي يودفيتش تلك الصيغة قراضا صناعيا، لكننا فضلنا التسمية المثبتة أعلاه (نقلا عن معجم الفقه الحنبلي، ج ١ / ٤٨٢)، واحتفظنا باسم «القراض الصناعي» لصيغة انفراد الحنابلة باجارتها، وسنذكرها بعد قليل .
- (٣٢) ر: د . عبد العزيز الخياط (١ / ١٥٧ - ١٥٨) والقاري (مادة ١٨٨٩). وفي مخالفة مالك والشافعي تفصيل لا يتسع له المقام. ويلاحظ أن اتفاق الحنفية والحنابلة في (١) و (ب)، ومخالفة المالكية والشافعية لهما في ذلك، تركز على قبول الأولين لمبدأ استحقاق الربح بالضمان خلافا للآخرين . وانظر عبارة ابن قدامة الصريحة في استحقاق الربح بالضمان (المغني ٦ / ٥ - ٧) وفي أن هذا هو أساس لتصحيح شركتي الابدان والوجوه .
- (٣٣) ر: القاضي عبد الوهاب (٢ / ٥٩)، وابن قدامة (٥ / ٢٢ و ٢٤)، والقاري (المواد ١٨٤٥ و ١٨٩٧)، والفقرة ٢٦ / ٦ أعلاه، ومجلة الأحكام العدلية (مادة ١٣٧١). ويلاحظ أن الحنفية يعدون هذه من صور شركة العنان. ومن أصحاب الشافعي من يجيز بقيود معينة، أن تجمع الشركة والمضاربة في عقد واحد . (ر: المطيعي ١٣ / ٩٧) .
- (٣٤) ر: الأئم للشافعي (٣ / ٢٣٥)، والمغني لابن قدامة (٥ / ٥٠) والميداني (٢ / ١٣٣)، والقاري (مادة ١٨٥٨)، والبهوتي (٢ / ٢١١) .
- (٣٥) ابن قدامة (٥ / ٢٣) والقاضي عبد الوهاب (٢ / ٢٥) والمطيعي (١٣ / ٨٣ و ٨٦)، لكن المذهب مجمعة على أن الخسارة لا تكون إلا على قدر الأموال .
- (٣٦) ابن قدامة (٥ / ٤ - ٥) والقاضي عبد الوهاب (٢ / ٢٤)، والميداني (٢ / ١٢٩)، والسرخسي (١١ / ٢١٦) .
- (٣٧) ابن قدامة (٥ / ٨ - ٩)، والسرخسي (١١ / ٢١٩). على أن الحنفية قد أجازوا استحسانا صيغة قريبة من ذلك، وهي أن يتقبل العمل صاحب رأس المال الثابت (فيصبح ضامنا لتنفيذه)، ثم يعطيه العامل على أن يكون الربح بينهما. ونقل السرخسي (١١ / ١٥٩) استحسان الامام محمد لذلك، ويمثله وردت مجلة الأحكام العدلية. (ر: شرح العلامة علي حيدر للمادتين ١٣٤٦ و ١٣٩٦ من المجلة. وانظر ٦ / ٦ أنفا) .
- (٣٨) ابن قدامة (٥ / ٢٤) والميداني (٢ / ١٣٢)، ومعجم الفقه الحنبلي (٢ / ٨٩٦)، والجزيري (٣ / ٥٥) .
- (٣٩) هذا الاختلاف نتيجة لتوسع الحنابلة في قبول تعليق العقود أكثر من غيرهم. بينما جمهور الفقهاء - والحنفية خصوصا - يمنعون ذلك ولا سيما في المعاملات المالية . د: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي (ف ٢٣٣ و ٢٥٠ و ٢٥١). ونقل د . المصري (ص ١٦٥) رأيا لبعض الحنفية بجواز الاضافة في المضاربة، وبين أنه خلاف الراجح. وانظر أيضا ابن قدامة (٥ / ٥٣) والقاري (المادة ١٨٥٨) .
- (٤٠) انظر ايضا حول ذلك في المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٢٢٠ - ٢٣٧) .
- (٤١) هذا الترتيب يعبر عن فهمنا الشخصي المبني على استقراء تفاصيل الأحكام الفقهية في موضوع الشركات. ولا نستبعد أن يتغير هذا الترتيب في موضوعات فقهية أخرى غير الشركات. قارن : د. شحاتة ص ٧٧ - ٧٨ .
- (٤٢) هذا الترتيب هو ما يستنتج صراحة مما ذكره الزرقاء في المدخل الفقهي (ف ٥٨ حاشية) ويبدو معبرا عن موقف كثير من الفقهاء .

(٤٣) يقول د. شفيق شحاتة (من أقباط مصر، وكان أستاذاً للحقوق في جامعة القاهرة تعمق في دراسة الفقه الاسلامي) انه لا يرى أهمية للتمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث لأن «... جميع المذاهب تلجأ إلى الاستدلال العقلي، سواء منها المالكية والشافعية والحنبلية (إضافة للحنفية)....» ص ٧٧ .

(٤٤) المدخل الفقهي العام للزرقاء (ف ٢٢٥) حيث بين أن هذا أيضا هو رأي العلامة محمد أبو زهرة رحمه الله (في كتابه: ابن حنبل، ف ٢٢٨) .

(٤٥) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٥) .

(٤٦) ابن قدامة (٢٤/٥)، والبهوتي (٢٠٩/٢)، وقارن مختصر المرتني على كتاب الأم للشافعي (٧٣/٣) .

(٤٧) ابن قدامة (٤٨/٥)، والقاضي عبد الوهاب (٦١/٢) .

(٤٨) لانستند (في هذه المقارنة بين القراض الأوربي والقراض الاسلامي) على القول بأن الأول مقتبس من الثاني. على أن هذا الاقتباس هو احتمال تاريخي قوي (ر: ف ١٢/٦)، فإن صح فانه يؤكد حجتنا في عمق أثر الاسلام على هذه المؤسسة الاقتصادية، لأنها تغيرت بصورة جوهرية حينما زال عنها أثر الاسلام .

(٤٩) اعتمدنا في تفاصيل عقد الكومندا على بحثين أحدهما للأستاذة (ميديسي) (Medici) والآخر للأستاذ (بيروت) (Perrott)، (انظر قائمة المراجع الانجليزية) .

(٥٠) لهذا نرى أن استخدام يودوفيتش كلمة (Commenda) في كتابه مقابل القراض (المضاربة)، ليس مناسباً، خاصة وأنه لم ينبه القارئ الانجليزي إلى الفروق الجوهرية بين المؤسستين. وانظر أيضاً: مصرف التنمية الاسلامي للدكتور المصري (ص ٢٤٥ - ٢٥٠) عن الاختلاف بين شركة التوصية (وهي صورة معاصرة أساسها الكومندا) وبين القراض الاسلامي .

(٥١) لمزيد من التفصيل حول مقارنة الآثار الاقتصادية للتمويل الاسلامي بالمشاركة والتمويل الربوي بالقروض، انظر: د. نجاته الله صديقي (ص ٩ - ٣٠) ومحمد أنس الزرقاء (ص ٥٣ - ٥٩) .

(٥٢) الخياط (١١٣/١)، وموطأ مالك (٢٥٣/٣)، طبعة القاهرة تحقيق عبد الباقي)، وينقل ابن قدامة رواية عن الامام أحمد بالجواز (١٣/٥). كما أن متأخري الحنابلة أجازوا ذلك (القاري، مادة ١٨٥٨) على الرغم من أن الحنابلة يمنعون الحيل (ابن قدامة ٢٢/٤)، وكذلك يمنعها المالكية (ابن عاشور، ص ١١٥). وننبه القارئ إلى أننا لانرحب بالحيل، بل نرى أنها غالباً نتيجة الغلو في الاستنتاج النظري، ثم محاولة الخروج من مأزقه بما يسمى حيلة. ولكننا على أية حال نرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل في القراض والشركات .

ولابن القيم في موضوع الحيل كلام نفيس وموقف حكيم نوصي القارئ بالرجوع إليه في كتابه (إعلام الموقعين) .

(٥٣) أخطأ يودوفيتش في معنى «الغبن» في المبيعات فحسبه هو الخديعة (ر: حاشية ٢٧ آنفاً)، ولما كان الفقهاء لا يبطلون البيوع بالغبن اليسير فقد عد هذا دليلاً على أنهم يجيزون الخديعة اليسيرة، وأوردته في بحثه عن مظاهر تأثر الفقهاء بأخلاق عصرهم .

(٥٤) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ١٨٧ و ١٨٨)، وعقد البيع للزرقاء (ف ٨٣ - ٨٦)، وابن رشد (٢١٣/٢). ونقل ابن قدامة في المقنع (٥٣/٢) طبعة مكتبة الرياض) رواية عن أحمد بذلك. وفي رواية أخرى عنه (وهذا قول الشافعي أيضاً) ان المشتري ليس له رد المبيع، بل يأخذه مؤجلاً الثمن .

- (٥٥) قال الحافظ (العراقي) سند هذا الحديث جيد. ر: فيض القدير للمناوي (الحديث رقم ٥٧٥٧، ص ٤٤٠)، وكنز العمال للهندي (الحديث ٩٥٩١، ج ٤ ص ٧٥).
- (٥٦) ر: يودوفيتش ص ٢٢٨ - ٢٢٩، نقلاً عن المبسوط للسرخسي ١٢٥/٢٢ وعن المدونة لسنحون ١٠٧/١٢ (أو انظر المدونة ومعها مقدمات ابن رشد، طبعة دار الفكر ببيروت، ١٣٩٨هـ، ج ٤ ص ٥٧).
- (٥٧) نذكر من اشارات يودوفيتش النادرة لذلك ما لخصناه عنه في ف ٣١/٦ أنفا.
- (٥٨) والنوع الآخر من الاستحسان عند الحنفية (وهو غير مقصود في هذه المناقشة) هو الاستحسان القياسي، أي «القياس الخفي»، الذي هو في الحقيقة «ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس» (المدخل الفقهي العام للزرقاء، ف ١٥). والمالكية يعدونه نوعاً من القياس فلا يسمونه استحساناً.
- (٥٩) المدخل الفقهي العام للزرقاء ف ١٧ - ١٨.
- (٦٠) المرجع السابق، ف ٢١.
- (٦١) المرجع السابق، ف ٣٠/٤.
- (٦٢) المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٣٢/٢ - ٣٣، لكن الاجتهاد الحنبلي لا يقبل تخصيص النصوص العامة (حتى غير القطعية) بالمصلحة المرسلّة. (المرجع السابق).
- (٦٣) من الأدلة المشهورة مانص عليه القرآن العظيم من نفي الحرج وقصد التيسير: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) [البقرة ١٨٥]، (وما جعل عليكم في الدين من حرج) [الحج ٧٨]. ومن الأدلة الشرعية الاقتصادية على ذلك أيضاً في السنة النبوية:
- (أ) استثناء بيع السلم من النهي عن بيع مالم يس عند الانسان (لحاجة الناس إلى تمويل الانتاج الزراعي منذ بداية الموسم، وهذا هو تعليل اباحة السلم في نظر الفقهاء).
- (ب) استثناء بيع العرايا من النهي عن بيع ربوية معينة. وعلة هذا الاستثناء حاجة بعض الناس إلى أكل الرطب بدل التمر الذي عندهم. وقد وضع ابن رشد تعليل هذا الاستثناء (٢/٢١٤ - ٢١٧)، وانظر أيضاً ابن قدامة (٤/١٢ - ١٣ و ٤٦).
- (ج) جواز تقدير الواجب في زكاة الثمار بالحرص أي الحز والتخمين، وذلك لتيسير تصرف المكلفين بمحاصيلهم دون طول انتظار (ابن رشد ١/٢٥٨، والقرضاوي ١/٣٨١). فظاهر من هذه الأمثلة أن رعاية الحاجات المشروعة هي من سمات الدين الاسلامي.
- وانظر، في مراعاة الشريعة للحاجات، قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة...» في شرح قواعد المجلة لأحمد محمد الزرقاء (المادة ٣٢)، وفي المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٠٢).
- (٦٤) هذه الملاحظات مبنية على ماورد عن نظرية العرف في المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٤٧٥ - ٥٥٣ (ص ٨٣٠ - ٩٣٧)، مع اضافة بعض الأمثلة.
- (٦٥) رواه مسلم ٨٢/٣ (ج ٥ ص ١٣٠ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/٢٣٤).
- (٦٦) رواه مسلم (ج ٥ ص ٩٧ - ٩٨ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/١٥٤).
- (٦٧) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٤٩٦ - ٤٩٩). والأمثلة على ذلك في عقد القراض كثيرة. انظر مثلاً ابن قدامة (ج ٥ ص ١٦ و ١٧ و ٦٢) حيث يسوّغ كثيراً من صلاحيات العامل في القراض والشريك في الشركة بقوله «لأن هذا عادة التجار».
- (٦٨) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٥٢٤ - ٥٢٧). وينظر حديث النهي عن بيع وشرط في: «بلوغ المرام

من أدلة الاحكام «للامام ابن حجر العسقلاني (الحديث رقم ٦٦٥ ص ١٤٤، طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، تحقيق رضوان محمد رضوان) .
(٦٩) المرجع السابق، (ف ٥٣١) . ومن الأمثلة الاقتصادية على ذلك أن بعض كبار الحنفية (كمحمد بن سلمة أجازوا أجرة السمسار وإن كان القياس عندهم يقضي بفسادها، لكثرة التعامل وحاجة الناس . (المدخل الى نظرية الالتزام للزرقاء، ف ٩٧ حاشية) .

- مراجع عربية -

- ١ - ابن بدران الدمشقي (ت ١٣٣٨هـ): المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل . المطبعة المنيرية - القاهرة (من دون تاريخ) . الطبعة الثانية تصحيح وتعليق د. عبد الله التركي . بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .
- ٢ - ابن تيمية، أحمد: الحسبة في الاسلام . تحقيق وتعليق محمد زهري النجار ، الرياض: المؤسسة السعيدية . (طبع مطابع الدجوي - القاهرة)، ١٩٨٠م .
- ٣ - ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الاسلام أحمد بن تيمية . جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم . الرباط (المغرب): مكتبة المعارف .
- ٤ - ابن حجر العسقلاني، الامام الحافظ أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري . (ترقيم فؤاد عبد الباقي واشراف محب الدين الخطيب) تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز . نشر دار الافتاء ، السعودية ، من دون تاريخ .
- ٥ - ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد . القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى .
- ٦ - ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م (اعادة طبع ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م) .
- ٧ - ابن عاشور، السيد محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الاسلامية . تونس: المطبعة الفنية، ط ١، ١٣٦٦هـ .
- ٨ - ابن قدامة، أبو محمد عبد الله: المغنى . القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م) . بتحقيق د. طه الزيني .
- ٩ - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء الدمشقي: البداية والنهاية . الطبعة الثانية، بيروت: مكتبة المعارف ودار الفكر، ١٩٧٧م .
- ١٠ - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء الدمشقي: مختصر تفسير ابن كثير . اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني . ط ٧ . بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م) .
- ١١ - ابن منظور: لسان العرب . (اعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي) . بيروت: دار لسان العرب . من دون تاريخ .
- ١٢ - أبو الأصفان، د. محمد بن الهادي: «مسائل السماسرة للإبياني»، بحث سينشر في مجلة أبحاث الاقتصاد الاسلامي: مجلد (١) عدد (٢)، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م . جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي .
- ١٣ - باقر، طه ورفاقه: تاريخ ايران القديم . بغداد: جامعة بغداد ١٩٧٩م .
- ١٤ - البهوتي، منصور بن يوسف: الروض المقنع شرح زاد المستنقع . القاهرة: محب الدين الخطيب . الطبعة السادسة، ١٣٧٩هـ . (تصوير مكتبة الرياض الحديثة) .

- ١٥ - الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الفكر، من دون تاريخ.
- ١٦ - حمود، سامي حسن: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية. عمان (الأردن) ط٢، مطبعة الشروق، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).
- ١٧ - حيدر، علي: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (العدلية). تعريب المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار العلم للملايين، وبغداد: مكتبة النهضة.
- ١٨ - خان، محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام. بيروت: دار الرائد العربي ١٤٠١هـ (١٩٨١م).
- ١٩ - الخياط، د. عبد العزيز: الشركات في الشريعة والقانون الوضعي. عمان: منشورات وزارة الأوقاف. ط١، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.
- ٢٠ - دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة عربية، اعداد وتحرير الأساتذة: أحمد الشنتناوي ورفاقه). القاهرة: دار الشعب. الطبعة الثانية، ١٩٦٩م (ط١، ١٩٣٣م).
- ٢١ - رضا، أحمد: معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م).
- ٢٢ - الزرقاء، أحمد بن محمد (١٢٨٥ - ١٣٥٧هـ): شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية، بتحقيق نجله مصطفى أحمد الزرقاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).
- ٢٣ - الزرقاء، د. محمد أنس: «نحو نظرية إسلامية معيارية للتوزيع» بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، اسلام آباد. الباكستان، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- ٢٤ - الزرقاء، مصطفى أحمد: عقد البيع في الفقه الإسلامي. دمشق: مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م. (من سلسلة: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٥ - الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام: الجزء الأول (ط ثامنة)، دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م. والجزء الثاني (ط سابعة). دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٣م. (من سلسلة: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٦ - الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي. ط خامسة. دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م (من سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٧ - الزرقاء، مصطفى أحمد: «نظام التأمين: موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الإسلامية منه». بحث منشور في كتاب الاقتصاد الإسلامي

- بحوث مختارة. تحرير د. محمد صقر. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م). ص ٣٧٣ - ٤١٤.
- ٢٨ - السرخسي، شمس الأئمة: كتاب المبسوط. ط٢، بيروت: دار المعرفة من دون تاريخ (يبدو أنه تصوير لطبعة القاهرة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م).
- ٢٩ - الشافعي «إمام المذهب» محمد بن ادريس: الأم. القاهرة: كتاب الشعب ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م. وبهامشة مختصر المزني «تصوير عن طبعة ١٣٢١هـ».
- ٣٠ - شحاته، د. شفيق: نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية، الجزء الأول، طرфа الالتزام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٦م.
- شنتناوي ورفاقه، انظر آنفاً: دائرة المعارف الاسلامية.
- ٣١ - صديقي، د. محمد نجاة الله: «لماذا المصارف الاسلامية». ترجمة د. رفيق المصري. سلسلة المطبوعات بالعربية رقم ١٠، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
- ٣٢ - العبادي، د. عبد السلام داوود: الملكية في الشريعة الاسلامية، دراسة مقارنة، عمان، الأردن: مكتبة الأقصى، ١٣٩٧هـ (٣ أجزاء).
- ٣٣ - علام، د. محمد مهدي «حاشية» على مقال شاخت عن الزكاة منشورة في (شنتناوي ورفاقه، ج ١٠، ص ٣٥٦).
- ٣٤ - القاري، أحمد بن عبد الله: كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الامام أحمد بن حنبل. دراسة وتحقيق د. عبد الوهاب أبو سليمان ود. محمد ابراهيم أحمد علي، جدة: مطبوعات تهامة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٣٥ - القاسمي، الشيخ جمال الدين: موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين. تحقيق عاصم البيطار. بيروت: دار النفائس ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٣٦ - القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ) الاشراف على مسائل الخلاف. مطبعة الارادة (من دون مكان أو تاريخ) جزءان.
- ٣٧ - القرضاوي، د. يوسف: فقه الزكاة. ط ثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.
- ٣٨ - الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. القاهرة: ١٣٢٨هـ.
- ٣٩ - مسلم، (الامام) مسلم بن الحجاج بن مسلم: صحيح مسلم. بشرح النووي تحقيق واشراف أحمد أبوزينة. القاهرة: كتاب الشعب (من دون تاريخ).
- ٤٠ - المصري، د. رفيق: مصرف التنمية الاسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة ط ثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٤١ - المصري، د. رفيق: الجامع في اصول الربا. مخطوط. دمشق ١٩٨٠م.

- ٤٢ - المطيعي، محمد نجيب: تكملة كتاب المجموع للنووي. جدة: مكتبة الارشاد. ط
أولى (من دون تاريخ). الجزء ١٣.
- ٤٣ - معجم الفقه الحنبلي (مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة) الكويت : وزارة
الأوقاف، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.
- ٤٤ - موسى، د. محمد يوسف. «تعليق» على مقال شاخت عن الزكاة. منشور في
(شنتناوي ورفاقه، ج ١٠، ص ٣٦٢ - ٣٦٧).
- ٤٥ - المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط ٢ بيروت: دار
المعرفة، ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م.
- ٤٦ - المنذري (الحافظ المنذري): مختصر صحيح مسلم . تحقيق محمد ناصر الدين
الألباني. الكويت: وزارة الأوقاف (١٣٨٩هـ).
- ٤٧ - الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي: اللباب في شرح الكتاب. حمص وبيروت:
دار الحديث ودار الكتاب العربي (من دون تاريخ).
- ٤٨ - النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الامام السندي
بيروت : دار الفكر. الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ = ١٩٣٠م).
- ٤٩ - الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: الأركان الأربعة (الصلاة، الزكاة،
الصوم، الحج) في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الاخرى. ط ١، بيروت:
دار الفتح، ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.
- ٥٠ - الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.
ط ٤، بيروت: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ودار القرآن الكريم،
١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).
- ٥١ - الهندي، علاء الدين علي المتقي : كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. حلب:
مكتبة التراث الاسلامي (من دون تاريخ، تصوير مؤسسة الرسالة في بيروت).

- مراجع أجنبية -

- ٥٢ - الموسوعة الكاثوليكية
The Catholic Encyclopedia:
C. G. Herbermann et. al., eds. London: The Universal Knowledge Foundation, Inc., 1907-1913.
- ٥٣ - سييولا
Cipola, Carlo M.:
Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700. London: Methuen and Co. Ltd., 1976.
- ٥٤ - كولسون
Coulson, N.J.:
«Bayt al-Mal» in «The Encyclopedia of Islam» (New edition), vol. 1, pp. 1142-43. Leiden: E. J. Brill and London: Luzac and Co., 1960.
- ٥٥ - ديمونت
Dimont, C.T.:
«Charity, Almsgiving (Christian)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٥٦ - الموسوعة البريطانية
Encyclopedia Britannica:
1970 ed., and 1981 ed.
- ٥٧ - دائرة المعارف الإسلامية
The Encyclopedia of Islam:
M. Th. Houtsma et. al., eds. Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac and Co. 1913-1938. (4 vol. Supp.).
- ٥٨ - الموسوعة اليهودية
Encyclopedia Judaica:
Jerusalem: Keter Publishing House. 1971.
- ٥٩ - موسوعة الدين والأخلاق
Encyclopedia of Religion and Ethics:
J. Hastings, ed., Edinburg: T. and T. Clarck, 1910.
- ٦٠ - فاننج
Fanning, Willian H. W.:
«Tithes» in The Catholic Encyclopedia.
- ٦١ - هرشفلد
Hirschfeld, H.:
«Priest, Priesthood (Jewish)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٦٢ - كارستن
Karsten, Ingo.:
«Islam and Financial Intermediation», in IMF Staff papers, (International Monetary Fund), vol. 29, No.1 (March, 1982), pp. 108-142.
- ٦٣ - ماكولوك
MacCulloch, J.A.:
«Tithes» in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٦٤ - ميديسي
Medici, Maria Teresa Guerra:
«Limited Liability in Mediterranean Trade from the 12th to the 15th Century» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

- Nienhaus, Volker.:** ٦٥ - نينهاوس
«Islamic Banks in National Development and International Cooperation – A Western View», Paper read at Istanbul Bankasi T.A.S. Conference, Istanbul, Turkey May 20, 1982.
- Perrott, David.:** ٦٦ - بيروت
«Changes in Attitude to Limited Liability – The European Experience» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.
- Postan, M.M., ed.:** ٦٧ - بوستان
The Cambridge Economic History of Europe, 2nd ed Vol. I: The Agrarian Life of the Middle Ages. Cambridge: The University Press, 1966.
- Schacht, Joseph (1938):** ٦٨ - شاخت (١٩٣٨)
«Zakat» in The Encyclopedia of Islam.
- Schacht, Joseph (1961) :** ٦٩ - شاخت (١٩٦١)
(Zakat) in shorter Encyclopedia of Islam, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds. Leiden: E. J. Brill, and London: Luzac and Co., 1961 .
- Udovitch, Abraham L.:** ٧٠ - يودفيتش
Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
- Weber, Max.:** ٧١ - ويبر
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. (English translation by R.I. Frank), London: NLB, 1976.
- Who is Who in America:** ٧٢ - من هو
41 ed., 1980–81. Chicago: Marquis Who is Who Inc., 1980,
- Who Was Who, 1961–1970:** ٧٣ - من كان هو
London: Adam and Charles Black, 1972.
- Wischnitzer, Mark:** ٧٤ - ويسكنترز
«Tithe, General» in Encyclopedia Judaica.
- Wohlers-Scharf, Traute:** ٧٥ - وهلرز-شارف
«Islamic Banking and Economics: A New Phenomenon» in T. Wohlers-Scharf The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling, OECD Development Center Working Document, March 1982, pp. 186–228.

الفصل الخامس عشر

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس

الدكتور مصطفى الشكعة

عميد الدراسات العليا والبحث العلمي

جامعة الإمارات العربية المتحدة

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس

التيارات الاستشراقية في الحقل الأندلسي

في نهاية خريف ١٩٧٦م، أقامت الحكومة الإسبانية مؤتمرا علميا كبيرا أسمته المؤتمر الأول لتاريخ أسبانيا، وكانت طبيعة المؤتمر مستمدة من اسمه، فهو أول مؤتمر رسمي يتناول تاريخ أسبانيا بشكل عام ويركز على المرحلة الإسلامية بشكل خاص.

وكانت الحكومة الإسبانية لشدة احتفائها بالمؤتمر جعلت أيامه الخمسة موزعة على مدن الأندلس الكبرى اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة، والمعنى الذي يوحى به إيثار هذه المدن بالمؤتمر دون غيرها من مدن أسبانيا الكبرى لا يحتاج إلى كبير اجتهاد لكي يستنتج المرء أن الحكومة الإسبانية في عصرها الأخير لم تستطع أن تتصور أن لأسبانيا تاريخا ذا قيمة بغير التركيز على المرحلة الإسلامية تركيزا كليا، وإلا لاختصت مدنا كبرى مثل مدريد العاصمة السياسية، أو برشلونة العاصمة الثقافية بجلسة أو اثنتين من جلسات المؤتمر.

لقد كانت أيام المؤتمر موزعة على المدن الأربع السالفة الذكر أوبالأحرى على جامعاتها، وليس هذا مجال تقرير ما كان يسيطر علينا نحن العلماء العرب المشاركون في المؤتمر من مشاعر مضطربة بين حنين وحسرة، وأنس ووحشة، وتدبر وعبرة، وتصور وواقع، وخيال وحقيقة. كان ذلك كله مسيطرا على مجامع نفوسنا مما سمعنا ومما شهدنا وشاهدنا.

ومتلما ضاع الأندلس بالاهمال وعدم المبالاة من جانبنا نحن العرب والمسلمين، فقد كانت الآراء والوقائع التي شاعت في المؤتمر من الوفرة بمكان، فكنا نحن المشاركون

العرب من القلة بحيث كنا نلث لكي ندفع تهمة ظالمة هنا ونصحح زيفا متعمدا هناك، الأمر الذي جعلنا نعتب في أدب وحياء على هيئة المؤتمر لأنها لم توجه الدعوة إلى عدد مناسب من العلماء العرب والمؤرخين المسلمين، وأثرت المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، ولكن سرعان ما بدد القوم ما تصورناه اهمالا أقمنا عليه عتابنا، فأطلعونا على قائمة طويلة بأسماء علماء وأساتذة من أكثر البلاد العربية والاسلامية، وجهت إليهم وإلى حكوماتهم دعوات مبكرة يبدو أنها طويت في زوايا النسيان وألقيت في سلال الالهمال، وترتب على ذلك أن فاقتنا مواجهة كبرى بين الحق الذي نحن أصحابه والباطل الذي يختلقه الآخرون كان الظرف فيها مضمونا في جانبنا.

كان أحد أصحاب البحوث مستشرقاً أمريكياً من جامعة شيكاغو اسمه د. سميث وهو غير سميث صاحب كتاب الاسلام والعصر الحديث، وغير الأستاذ الكبير سميث عالم الآثار الاسلامية بمعهد سميثونيان الذي أسلم عدد من الأمريكيين المثقفين بعد أن سمعوا بعض محاضراته عن الفن الاسلامي. وقف هذا المستشرق القادم من شيكاغو ليلقي «بحثاً» خصصه من ألفه إلى يائه للحملة على الاسلام والمسلمين في غير حياء، وانتهى به الأمر فاعلن أن أعظم عمل قام به الأسبان هو طرد العرب والمسلمين من أسبانيا.

لم يكن «سميث» وهوينفث هذه السموم التي أسماها بحثاً تاريخياً يتجنى على الحقائق التاريخية وحدها، وإنما كان يستهين بالمؤتمرات والندوات من قدر المؤتمرين، فضلاً عما اتسم به وهويلقي بحثه من وقاحة لم تؤلف في المؤتمرات إلا نادراً وإن ألفتها في الكتب والمقالات.

لقد قفز إلى خاطري في الحال مواقف لبعض المستشرقين في مؤتمرات العلوم الاسلامية، بعضها مشابهة والأخرى مغايرة، فلا أزال أذكر ويذكر كثيرون معي موقف المستشرق اليهودي النمساوي المولد الأمريكي الوفاة فون جرونباوم حين أخذ يكيل التهم للاسلام والمسلمين دون حجل أو حياء في مؤتمر كراتشي في أواخر العقد الخامس من هذا القرن بحيث استفز جميع أعضاء المؤتمر ومن بينهم قلة متعاطفة معه في سريرتها، الأمر الذي جعل الدولة المضيفة تتخذ قراراً - على كره منها - بطرده من المؤتمر وترحيله عن البلاد.

ولكننا في مثل موقفنا - وكنا في قرطبة - لم نملك أن نعاقب مثل هذا المستشرق إلا بالرد عليه وتقنيده رأيه ونقد منهجه، ولم يكد يؤذن لنا بالكلمة حتى قفز إلى المنصة مستشرق أسباني جليل هو الدكتور بدرو مونتايث الأستاذ بجامعة مدريد فقصدى

للمستشرق الأمريكي ووصفه بالجهل المطبق، واتهمه بأنه لم يقرأ التاريخ ولم يفهمه . واستطرد قائلا : اسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الاسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوروبية المجاورة المتخبطة آنذاك في ظلمات الجهل والامية والتخلف.

لقد كفانا الدكتور مونتايث مؤونة الرد على المستشرق الأمريكي، فقد كان رده على قصره متسما بالعنف مسريلا بالقوة، والأمر الطيب في هذا الموقف هو أن مستشرقاً يريد على مستشرق. وليس عربي يريد على مستشرق، مما كان له صدى عميق في ساحة المؤتمر ومنعطفاته .

على أننا لم نستغرب موقف بدرومونتايث - والأصل أن يستغرب مثل ذلك الموقف من مستشرق اسباني حيال الاسلام - ولكن بدرو في الحقيقة أحد تلاميذ مدرسة المستشرق الأسباني فرانسيسكو كوديرا المتوفى في سنة ١٩١٧ عن عمر تعدى الثمانين عاماً، وهذه المدرسة ضمت عدداً من المستشرقين الأسبان المعتدلين الذين ارتبطوا معاً برباط الانصاف التاريخي للعصر الاسلامي الاسباني وتسموا بأسرة كوديرا، بل إنهم مبالغه منهم في الحرص على سمعتهم وموضوعيتهم استعاروا لأنفسهم الكلمة العربية «بني» أي أبناء، وأطلقوا على أنفسهم «بني كوديرا» .

ومثلما ذكرت موقف بدرومونتايث بالاعجاب والاحترام فقد مر بخاطري وأنا أكتب هذه السطور موقف قريب الشبه به للمستشرق الألماني الأستاذ الدكتور فرتزشتيبات Fritz Steppat الأستاذ بجامعة برلين الغربية ، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها ، كان ذلك في مؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في برلين في ابريل ١٩٨٠، والأصل في مؤتمرات المستشرقين أن نتوقع الغمز من قناة الاسلام والتعريض به عقيدة وكتاباً وحضارة وتاريخاً .

وقف الدكتور شتيبات يلقي بحثه الطويل بقاعة المحاضرات بالمكتبة العامة بمدينة برلين الغربية، وأخذ يحلل مواقف المسلمين المعاصرين من قضاياهم السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان تحليله مخيفاً وان استند على أرض صلبة من الحقائق المريرة. لقد أشفق بعض أصدقاء المستشرق الكبير - ونحن معهم - على الرجل وعلى مودته بسبب حيده المعروف في كل ما أصدر من مباحث، ولكن قلقلنا لم يلبث أن تبدد، حين أنهى المستشرق المنصف بحثه الطويل موجهاً الحديث إلى المستمعين قائلاً: أيها السادة العلماء، أرجو أن تفرقوا بين المسلمين المعاصرين المتخبطين في مواقفهم وتصرفاتهم وبين الاسلام، واستطرد قائلاً: فالاسلام دين الفكر والعلم والثقافة والعدل والحضارة والتقدم، ولكن المسلمين لم يستمسكوا به، وهم

مدعوون لأن يسلموا حتى يصلح حالهم وتستقيم شؤونهم ويصبحوا جديرين بحمل الراية من جديد .

وخطر لي موقف آخر من الأستاذ الدكتور فريدريك فيشر F. W. Fischer عميد كلية الآداب السابق بجامعة ارلنجن Erlangen حين قرر فصل مساعده الأستاذ لولنج Lullinج من عمله لتطاوله في كتاباته على القرآن الكريم، ووصل الأمر إلى القضاء الألماني الذي أقر صحة اجراء الدكتور فيشر.

إن هناك بعض المستشرقين المنصفين، ولكن عدد هؤلاء قليل لا يكاد يتجاوز عدد أصابع اليدين إذا ما قورن بالعشرات الذين ناصبوا الاسلام العداء وكرسوا جهودهم لتشويه وجهه، وتزوير حقائقه وتزييف أخباره، وإنكار أفضاله، والتجني على رجاله .

وقد يجمع بنا في هذا المجال أن نذكر - فضلا عن مر ذكرهم - بعض أسماء المستشرقين تكريما لهم وإشادة باعدهم، فمن الانجليز نذكر السير توماس أرنولد T. Arnold والأستاذ آربري Arbury والأستاذ جيوم Guillaume، ومن الفرنسيين نذكر الأستاذ ماسينيون، والأستاذ جاك بيرك Berque والأستاذ بلاشير Blachere، ونضيف إلى هؤلاء المستشرقين الثلاثة مفكرين فرنسيين كبيرين هما الدكتور روجيه جارودي والدكتور موريس بوكاي اللذين انتهى بهما تفكيرهما إلى اعتناق الاسلام والتبشير به فيما يقدمانه من بحوث ومحاضرات.

وأما المستشرقون الاسبان الذين وصفوا بالاعتدال فأهمهم فرانسيسكو كوديرا Francisco Codera ١٨٣٦ - ١٩١٧، وتلاميذه الذين عرفوا ببني كوديرا وهم خوليان ريبيرا J. Ribera ١٨٥٨ - ١٩٣٤، آسين بلاثيوس Asin Placios ١٨٧١ - ١٩٤٤، أنخل جنتالث بالنثيا A. Gonzalez Palencia ١٨٩٩ - ١٩٤٩، جاريثا جومس Garcia Gomes ١٩٠٥ - الآن.

إن جمهرة المستشرقين - باستثناء القلة البقلية التي ذكرنا - تقف من الاسلام - عقيدة وحضارة - موقف العدو المتربص والخصم المتلصص، يبحث عن نقاط الضعف، فإذا لم يجدها اختلقها، ويتصيد مواطن الزلل فإن لم يعثر بها لجأ إلى الخبر فسعى إلى تزييفه وإلى الأثر فعمد إلى تشويهه، فإذا ما سألنا أنفسنا عن الأسباب التي دفعت هذه الفئة من «الباحثين» إلى امتطاء هذا المركب الصعب كانت الاجابة سهلة يسيرة، ذلك أن الاستشراق صدر عن أبوين معادين للاسلام هما الصليبية التبشيرية، والاستعمار. والاسلام بداهة خطر على كليهما، ولا يسير في خدمة أي من هذين العنصرين إلا كل متهاون في مروءته، منحرف في فطرته، بعيد عن سمات العلماء

وإن تسربل بلباسهم، عطل من مؤهلات الباحثين وإن تشبث بأذيالهم، وليس ذلك من قبيل التشهير بهذا الفريق من مدعي العلم ولكن لأنهم قوم يغتالون الحقائق ويقتلون الفضائل، وإن اغتيال الحقائق وقتل الفضائل لا يقل جرما عن اغتيال البشر وقتل الخلاق.

ذلك ما كان من حال التيار السائد بين المستشرقين عامة. فإذا ما كان الاستشراق متعلقا بالأندلس وجنوب أوروبا وجدنا الأمر مختلفا بعض الشيء، والمواقف متعارضة في كثير من الحالات، والأفكار متباينة في عدد غير قليل من الموضوعات، بمعنى أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والاسبانيين منهم بصفة خاصة، ينطلقون من مبدئين مختلفين، ومن ثم كانا فريقين متنازعين، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية في النطاق الاسلامي العام من جهة وفي المحيط الأندلسي الاسلامي الخاص من جهة أخرى، ففريق يرى أن فترة وجود الاسلام لمدة ثمانية قرون في اسبانيا تشكل حقبة هامة لا سبيل إلى تجاهلها في تاريخ شبه جزيرة ايبيريا، خاصة وأن المجتمع الاسباني على مختلف طبقاته وأجناسه بما في ذلك الكثرة الاسبانية كان مجتمعا اسلاميا.

يستمسك جماعة من هذا الفريق بالنقاء العلمي ويقرر أن اسبانيا دون احتساب المرحلة الاسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية، ولذلك فإن هذه الجماعة على صغر حجمها تسير أكثر ما تسير في خط أقرب إلى الحياد وأدنى إلى النصفة وعلى رأسهم مدرسة بني كوديرا.

● وأما الفريق الثاني فيقف من الإسلام موقفا عدائيا دون تحفظ ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الاسبانية، وإنما يراه استعمارا للشعب واغتصابا لأرض، ويتوسل هذا الفريق بمختلف الأسباب ويفتعل كل المبررات، ويختلق عددا من الأحداث مهما خالفت ثوابت التاريخ وبديهياته لاثبات ما ذهب إليه وهو للأسف الشديد كثير العدد، عالي الصوت، شديد الجلبة، وأشهرهم من غير الاسبان وأشدهم عداوة للإسلام المستشرق الهولندي رينهاردت دوزي R. Dozy وأكثرهم لدا ومرارة بين الاسبان فرانسيسكو سيمونيت Francisco Simonet الذي سوف نقف مع أفكاره وكتبه وقفة أكثر استيفاء وأرحب مساحة في القسم الأخير من هذا البحث إن شاء الله .

* * *

ولكي نفهم الاستشراق في الأندلس يجمل بنا أن نعرض لمسيرته في نهج من القصد وسبيل من الايجاز، فلعل أول من أثار قضية اسبانيا الاسلامية

هو خوان اندرس Juan Andres من مؤرخي القرن الثاني عشر، في كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوروبية.

Origen Progresos y estado actual de toda literatura

إن اندرس قس اسباني ولكنه ألف كتابه باللغة الإيطالية ونشره في ثمانية مجلدات، فجّرف فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية، ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين - من منطلق تاريخهم في اسبانيا - على الحضارة الأوروبية، مما سبب فورانا عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الإيطاليين منهم، فكان ذلك ارهاصا مبكرا يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الاسلامي.

ولا يكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعا هاما للمباحث الاستشراقية، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت في اتجاهاتها بين العصبية المطلقة التي تفرغ مواقف أصحابها من وقار العلم وحيدته، وبين القصد في الأحكام والاعتدال في الموازين.

كان أشد هؤلاء جميعا حقدا على الاسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزي Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزي لم يكن اسبانيا وإنما كان هولنديا، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ فقد كان المحتوى مفعما بالأحكام الظالمة التي كان يصدرها سلفا، مليئا بالقرارات الخاطئة التي يبنينا على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخي معروف.

والرأي السائد أن كراهية دوزي للاسلام نبعت من كونه ملحدا يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الاسلام، ونحن من جانبنا لا نميل إلى هذا الرأي، فالذي يكره المسيحية ليس مضطرا بالضرورة أن يكره بقية الأديان، ولكن الحقيقة هي أن الرجل كان مريض التكوين حاقدا على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سببا في رقيهم وتقدمهم.

لقد تجلى فساد الرأي عند دوزي في أمور كثيرة أهمها تعصبه لملوك الطوائف وامتداحه لهم وبخاصة بني عباد في اشبيلية، والحملة على المرابطين ووصفهم بكل شائن من النعوت وكل كرية من الأوصاف، مع أن من قرأ تاريخ الأندلس بروية وإقسطاط يعرف أن دولة الاسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك، وأن شوكة الاسلام عادت لتقوى فيه حين وفد المرابطون إليه عابرين المضيق، محررين الأرض، ضاربين على أيدي ملوك الطوائف، عائدتين بالأندلس مرة أخرى إلى وحدة الأرض والناس.

إن مؤلفات دوزي في حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها تاريخ مسلمي اسبانيا Histoire des Musulmans d'Espagne الذي نشره سنة ١٨٨١، ثم أعاد ليفي

بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢، وكتاب جامع تاريخ بني عباد Recherches Loci di Abbabidis الذي نشره سنة ١٨٤٦.

ولقد قام دوزي بنشر عدد من كتب التراث الأندلسي هي: البيان المغرب لابن عذارى، والمعجب لعبد الواحد المراكشي، والحلة السرياء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الأبار، وقسم من نزهة المشتاق للادريسي، وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون.

إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الإسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعده من كتب التراث، ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء، وبالأحكام الفاسدة التي أصدرها ضد الحضارة الإسلامية، والاستنتاجات الخاطئة التي توصل إليها.

ولقد عاصر دوزي عدد من المستشرقين الأسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذي جعلهم يختلقون الأحداث ويلفقون الأخبار كي يدللوا على ما ألصقوه بالمسلمين وقادتهم من اتهامات من أمثال ايزودورو الباجي Isidoro Pacente وخوسيه أنطونيو كوندي Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقل عداوة من غيره، فعلى الرغم من أن عنوان أشهر كتبه يحمل اسما عدوانيا هو «الاحتلال العربي لاسبانيا» La Dominacion Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمي في علاجه لقضايا التاريخ الأندلسي والموضوعات الحضارية الإسلامية فإنه يقف من دوزي Dozy موقفا معارضا ويصفه بالانحراف ويتهمه بالتلفيق.

ونذكر في هذا السياق أيضا واحدا من المستشرقين الأسبان لم يشهد الاستشراق مثيلا له في كراهية الإسلام والحد على المسلمين وعقيدتهم وحضارتهم، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف في العلوم الاستشراقية، هذا المستشرق هو فرانسيسكو جافير سيمونيت Francisco Javier Simonet الذي ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام بها المسلمون الأندلسيون، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموسا يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الأيبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، ويهدف المؤلف من وراء ذلك إلى إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها، ولقد نشر هذا الكتاب في مدريد سنة ١٨٨٨.

والكتاب الثاني خصصه للتعريف بالمستعربين وهو «تاريخ المستعربين في اسبانيا» Historia de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للإسلام وحضارته مع انكار لمنجزاتها، وسوف نخصه بوقفة في آخر

هذا البحث لنناقش بعض ما جاء فيه من آراء وأخطاء.

غير أن القرن التاسع عشر الذي وقف شاهد اثبات على هذا النفر من المستشرقين الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الإسلامية في الأندلس قد عايش برمته المستشرق الأسباني المتفتح العقل والفكر، باسكوال دي جايا نجوس ١٨٠٩ - ١٨٩٧ Pascual de Gayangos الذي أعطي بسطة في العمر، وثروة في العلم، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية. لقد فهم باسكال دي جايا نجوس - من خلال حيدته وإجادته التامة للغة العربية - أبعاد الفكر الإسلامي في الأندلس، ومنجزات الحضارة الإسلامية في ربوعه وعلى جنباته، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها كتاب تاريخ الممالك الإسلامية في أسبانيا The History of the Mohammedan Dynasties in Spain الذي نشر في لندن في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضي. ولكي يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين في أسبانيا فقد اختار واحدا من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكري والأدبي في الأندلس، وهو كتاب نفح الطيب، فترجمه إلى اللغة الانجليزية، وكان الأسر عليه أن يترجمه إلى لغته الأسبانية، ولكنه أثر اللغة الانجليزية لعلمه أنها أوسع انتشارا وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل، وأعمق وأعم.

غير أن أهم منجزات جويا نجوس على الإطلاق - ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل الدكتور محمود مكي - هي اعداده لطائفة كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر في مقدمتهم فرانسيسكو كوديرا^(١)، Francisco Codera.

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلما من معالم الطريق، فقد أوتى بدوره بسطة في العمر والعقل والانتاج ١٨٣٦ - ١٩١٧، واسمه الكامل فرانسيسكو كوديرا زيددين Francisco Codera Zaydin، ولقد أشرب كوديرا حب العرب، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الأسبانية، واختار لاسمه صيغة عربية هي الشيخ فرنسيسكو قدادة زيددين، وكان الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم في صيغته العربية «قديرة».

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء في جبين الاستشراق الأندلسي في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس.

لقد اقتنى كوديرا عددا كبيرا من المخطوطات العربية النفيسة التي يرتبط أكثرها بالتاريخ الإسلامي للأندلس، كما جمع قدرا كبيرا من النقود العربية الأندلسية وصفها

في كتاب نفيس، ولم يحل عمله كأستاذ في جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذي تمثل في إصدار ما أسماه بالمكتبة الأندلسية Bibliotheca Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه خليان ريبيرا Julian Ribera الذي سوف يأتي ذكره بعد قليل.

إن هذه الكتب هي: الصلة لابن بشكوال، التكملة لابن الأبار، المعجم في أصحاب أبي علي الصدي، بغية الملتبس للضبي، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه.

إنها مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل التي لا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أي منها، هذا فضلا عن كتبه في التاريخ الأندلسي التي تشكل مجلدات عديدة برئت - في جملتها - من الخطأ وخلت - في غالبيتها - من الانحراف.

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، وإعلان فضلهم على الحضارة الإنسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في المجلد الثاني الذي أصدره سنة ١٩١٧ ما نصه: إن العرب - يقصد المسلمين - كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماما بالعلم وأغزرهم تأليفا في شتى صنوف المعرفة.

وكان كوديرا يدعو إلى تعريب أوروبا - أي تعريب الحضارة الأوروبية - ويقول في بعض ما ذكره عنه جيمس مونرو: إن من الخطأ العمل على «أوربة» إسبانيا بل الواجب هو تعريب أوروبا وعلى إسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب^(٧). إن كوديرا بدعوته هذه يعدّ أكبر منصف للحضارة والفكر الإسلامي في الأندلس وقد بدا ذلك واضحا سواء في مقدمات الكتب التي حققها أو الكتب التي ألفها مثل: التاريخ الإسلامي لنربونه وجرنده وبرشلونه، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسي.

على أن واحدا من انجازات كوديرا الكبرى التي تذكره بالحمد والثناء تتمثل في مدرسته الفكرية الأندلسية التي أشرف على تكوينها وحملها رسالته وخرّجت عددا من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الإسلامية وهم خليان ريبيرا Julian Ribera، آسين بلاثيوس Asin Placloc، أنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia، جارثيا جومص E. Garcia Gomes.

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين، أهمها أنهم جميعا تلاميذ كوديرا ومريدوه، فكانوا كالأخوة في نطاق الأسرة الواحدة، ومن ثم أطلقوا على جماعتهم بني كوديرا طبقا لما أشرنا إليه في موضع سابق.

ولكن يبدو أن جارسيا جومس لم يتلمذ على كوديرا بشكل مباشر، فقد كان عمره اثني عشر عاما حين توفي رأس الأسرة في سنة ١٩١٧، ومعنى ذلك أنه تلميذ للفكرة التي غرسها المستشرق الكبير في عقول مريديه من حب للتراث الاسلامي في الأندلس والعناية بدراسته.

على أننا لا نتردد قيد لحظة في أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وألصقهم بقلبه وأكثرهم اتصالا بشخصه والتزاما بفكره ومتابعة لنهجه هو خليان ريبيرا Julian Ribera الذي عاش بين سنتي ١٨٥٨ - ١٩٣٥. إن ريبيرا بلنسي المولد، أي انه من مدينة بلنسية ذات الأمجاد الكبيرة إبان العصر الاسلامي، ومنجبة المفكرين والعلماء والشعراء، لقد عمل ريبيرا أستاذا للغة العربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل إلى جامعة مدريد حتى سنة ١٩٢٧، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفي.

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا في اصدار المكتبة الأندلسية حسبما مربنا من حديث، وفي يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة، بل كان مشاركة فعالة، فلقد كان المستشرق الكبير يمتلك مجموعة من الجذاذات التي أعدها المستشرق الايطالي ليون كايتاني L. Caetani. العدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم في الأندلس^(٣).

هذا وقد قام ريبيرا بتحقيق كتاب قضاة قرطبة للخشني، وحقق ديوان ابن قزمان، وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية مع ترجمته إلى الاسبانية، واهتم بالشعر الأندلسي والموسيقى الأندلسية وأصدر في ذلك أبحاثا كثيرة.

● **والشخصية الثانية** في مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا حسبما اصطالحوا على تسمية أنفسهم هو المستشرق آسين بلاثيوس Asin Placios الذي عاش النصف الأول من عمره في القرن الماضي والنصف الآخر في القرن العشرين الميلادي الحالي ١٨٧١ - ١٩٤٤. غير أن بلاثيوس كان من رجال اللاهوت المسيحيين، أو بالأحرى كان قسيسا، ولذلك فقد كانت اهتماماته الاستشراقية منصبه في أكثر حالاتها على دراسة فلاسفة المسلمين ومتصوفهم، فصنف كتابا عن ابن باجه السرقسطي El filosofo Zaragoza Avempace وابن مسرة ومدرسته الفكرية Aben Masarra y su escuela، ومحيي الدين بن عربي Elmistico Murciano Ben Arabi (Monografias y documentos) وابن حزم القرطبي والفكر الديني Aben Hazam de Cordoba y su Historia de la ideas religiosas.

ولم يقف نشاط آسين بلاثيوس عند التأليف في محيط الفكر الاسلامي والكتابة عن الفلاسفة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والترجمة والنشر فقد نشر «كتاب الحقائق» لابن السيد البطليوسي سنة

١٩٤٠، مع مقدمة باللغة الاسبانية. كما ترجم كتاب الاخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم، مدريد ١٩٢٨.

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس في نطاق الانتصاف للفكر الاسلامي وأصالة تأثيره في الفكر المسيحي الأوروبي هو كتابه: الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية La escatologia musulmana en la Divina Comedia الذي نشر أكثر من مرة في مدريد سنة ١٩١٩، وسنة ١٩٤٣.

لقد ظل الأوروبيون يضعون دانتي وملحمته المعروفة بالكوميديا الالهية موضعاً رفيعاً من التقديس والتكريم، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتي، وما أن نشر أسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتي تنزلق من عليائها، وأخذت ملحمته - برغم سحر أسلوبها - تتجرد من أصالتها وتتعري من قدسيتها. فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطاً من معجزة الاسراء والمعراج، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة في كل من الاسراء والمعراج من ناحية وفي الكوميديا الالهية من ناحية ثانية.

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتي خطوة خطوة، وموقفاً موقفاً، وحركة حركة، ومعنى معنى، وردّها كلها إلى أصولها في قصة المعراج، وكان بوجدنا أن نلقي مزيداً من التوضيح في هذا الشأن غير أن ضيق المكان لا يسمح بأكثر من ذلك.

ونحن على رسلنا في الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أوبني كوديرا، نود أن نعرض لثالث الاخوة إن صح التعبير، وهو أنخل جنثالث بالنتيا Angel Gonzalez Palencia ١٨٨٩ - ١٩٤٩ م.

لقد نفع جنثالث نفسه في الثقافة الاسلامية الأندلسية نقعا على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده اسبانيا ارتباط المحب، ومثلما فعل شيخه وزميله، كان يرى أن المرحلة الاسلامية في تاريخ اسبانيا هي أكثر الحقب وضاءة والتماعا، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التقاعد سنة ١٩٢٧، جلس جنثالث في مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد.

كان نشاط جنثالث مقسماً بين التدريس والبحث العلمي. وكان البحث العلمي عنده مقسماً بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية، وبين التأليف من ناحية أخرى، فقد ترجم إلى الاسبانية قصة حي بن يقظان وطبعت في مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب أبي بكر بن طفيل، ونشر كتاب (تقويم الذهن في المنطق) لأبي

الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني سنة ١٩١٥ في مدريد .

وأما مؤلفاته التي نعرفها فتتمثل في كتابيه : تاريخ اسبانيا الإسلامية Histoire de la Espana Musulmana الذي طبع عدة طبعات كان آخرها طبعة برشلونة سنة ١٩٤٥ ، وتاريخ الأدب العربي في اسبانيا Historia de la literatura Arabigo-Espanola الذي قام على ترجمته مؤرخ الأندلس الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس، وسماه تاريخ الفكر الأندلسي، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لا تقتصر مادته على الأدب وحده، ولكنه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك والرياضيات^(٤) فهو والأمر كذلك كتاب شمولي تنطبق عليه صفة الفكر أكثر مما تنطبق عليه سمة الأدب وحده.

والحقيقة أن المستشرق جنثالث بالنثيا قد أدى للفكر الاسلامي في الأندلس هدية جليلة، ونحن قد نختلف مع المستشرق الجليل في بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا في تحليل بعض القضايا، ولكنه خلاف لا ينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو من ناحيتنا.

يبقى بعد ذلك من بني كوديرا المستشرق جارسيا جومس E. Garcia Gomez المولود سنة ١٩٠٥ ، أي قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا بأثنى عشر عاما، ولذلك فهو وان كان تلميذا لمدرسة كوديرا إلا أنه تلميذ مباشر للأستاذ خليان ريبيرا، ومثلما فعل زملاؤه في خدمة التراث الاسلامي في الأندلس والتعريف به وترجمته إلى الاسبانية، فقد فعل جومس الصنيع ذاته، وهذه أهم مؤلفاته: قصائد مختارة من الشعر الأندلسي ١٩٤٠ ، تعليقات على القصيدة المقصورة للقرطاجني ١٩٣٣ ، تحقيق ديوان أبي اسحاق اللبيري مع ترجمة اسبانية وتعليقات عليه، غرناطة ١٩٤٢ ، ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبي مدريد ١٩٥٢ ، تحقيق ونشر كتاب رايات المبرزين وشارات المميزين لابن سعيد مع ترجمة اسبانية مدريد ١٩٤٢ ، نشر وترجمة رسالة في فضل الأندلس للشقندي مدريد ١٩٣٣ .

إننا نستطيع أن نضيف إلى تلك المجموعة من المستشرقين الاسبان المنصفين للثقافة الاسلامية في الأندلس مستشرقاً آخر معاصراً يرى في اسبانيا الاسلامية واسبانيا المعاصرة ما قد رآه كل من كوديرا وجايا نجوس من قبل، إنه المستشرق اميريكو كاسترو Americo Castro الذي توفي منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس: حقيقة اسبانيا التاريخية La Realidad Historica de Espana .

إن كاسترو يدير محاور كتابه في هذا الاتجاه - أي حقيقة اسبانيا - وما دام الرجل منصفاً فإننا نتوقع منه القول الصادق والحكم العدل، ومن ثم فهو يقرر أن

الأندلسيين المسلمين هم الذين خلقوا أول شعور قومي في اسبانيا، ولولاهم لما أصبح لاسبانيا أي تمييز على من شأنها ويسلكها بين الأمم، ليس في تاريخها الوسيط وحسب، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضا.

إن كاستروحين سطر أفكاره هذه في كتابه «حقيقة اسبانيا التاريخية» كان يرد على مستشرق معاصره لم لا يزال على قيد الحياة إبان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره اسمه كلوديو سانشيز البرنس Claudio Sanchez- Albornoz ألف كتابا عن اسبانيا الاسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Historia Hispano- Musulmana يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغي القرون الثمانية العظيمة بجرة قلم، ويقرر في عصبية وتشنج أن اسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية.

إن المستشرقين الاسبان من الكثرة بمكان، وإن غير الاسبان الذين كتبوا عن الاسلام في الأندلس كثيرون، والكتابة عنهم أجمعين أمر لا يتسع له هذا المجال، غير أننا لا نستطيع - قبل أن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث - أن نغفل ذكر ليفي بروفنسال Levy Provincial الذي استطاع أن يخفي مشاعره بمكر وذكاء.

إن ليفي بروفنسال يهودي من مواليد الجزائر، ومن ثم فهو أقرب ما يكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقي وتورطوا في كثير مما كتبوه في الإساءة إلى الاسلام والنفور من مجتمع المسلمين، ولعل اللمعان الذي أصابوه في مجتمعاتهم قد تحقق لهم عن هذا الطريق.

ومهما كان الأمر في شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر في سنواتها الأولى والسنوات الأخيرة من حياته التي انتهت سنة ١٩٥٧، فإنه يعدّ امتدادا لدوزي وتلميذا له، واستمرارا لنمط تفكيره.

لقد ألف بروفنسال عددا من الكتب عن اسبانيا الاسلامية، وحقق ونشر عددا آخر غير قليل من كتب التراث الاسلامي الأندلسي، فأما أشهر مؤلفاته فهي: تاريخ اسبانيا الاسلامية Histoire de l'Espagne Musulmane باريس ١٩٥١، واسبانيا الاسلامية في القرن العاشر الميلادي L'Espagne Musulmane au Xe Siecle باريس ١٩٣٢، وشبه جزيرة ايبيريا La Peninsule Iberique ١٩٣٨، وحضارة العرب في اسبانيا La Civilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأما الكتب التي نشرها فهي البيان المغرب لابن عذارى، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠، ثم أعاد نشر الجزئين الأول والثاني وكان دوزي قد قام بنشرهما، والروض المعطار للحميري مع ترجمة فرنسية: لايدن ١٩٣٦، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨، وأعمال الاعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤، تاريخ قضاة

الأندلس للبناهي القاهرة ١٩٤٨.

ومن الحقائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب في تحقيق هذه المخطوطات التي كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء.

* * *

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين:

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الإسلامية في الأندلس وجنوب أوروبا، وإن استقصاءها لما لا يتسع له المجال هنا، لأنه يحتاج إلى عدد من المجلدات، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعين أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وإعلام وأدب، وها نحن نقدم هذه النماذج التي تتصل بسكان الأندلس، وتشويه تاريخ دولة المرابطين، واختلاق الأخبار وتزييف الوثائق، وتحريف الحقائق، وإنكار وجود بعض الشخصيات الإسلامية البارزة، والاساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكرهم، والاغارة على بعض أنواع الأدب العربي ونسبته إلى قومهم.

* * *

أخطاء حول سكان الأندلس:

حين يتحدث ليفي بروفنسال عن سكان الأندلس في العصر الإسلامي تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضا، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى أربع فئات أو أجناس هم العرب، والبربر وأهل البلاد الذين دانوا بالاسلام واليهود الذين أسلموا، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من كتاب لمؤلف أندلسي يجهل اسمه^(٩)، ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيما آخر هم أبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين صلحا وأسلموا، وأبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين عنوة فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصرى الذين أتت بهم الفتوح والغزوات ثم دانوا بالاسلام. ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وأنه أكثر مطابقة للواقع من وجهة نظره^(١٠).

وعلى الرغم من أن ليفي بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية فإنه كثيرا ما يورط نفسه في أخطاء كان في غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية، ذلك أنه في تقسيمه الأول أسقط النصرى الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم، فإن قلة منهم هي التي أسلمت. وتمتع الفريقان من أسلم

منهم ومن بقي على دينه، بحرية الفكر والعقيدة، وتولوا المناصب الكبرى التي منها الوزارة، وفي تقسيمه الثاني نسي بروفنسال تماما العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين.

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين، فريق دخل في طاعة المسلمين صلحا، وفريق دخل في طاعة المسلمين عنوة، ثم قرر أن المسلمين فرقوا في المعاملة بين من أسلم صلحا ومن أسلم عنوة، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة.

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمي الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحا من أرض فتحت عنوة في الأندلس، فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم الفاتح، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الإسلامية تبعا لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة في هذا السبيل^(٧).

ثمّة خطأ آخر وقع فيه المستشرق لقي بروفنسال حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون ارسطراطية خاصة في الأندلس، والحقيقة أن إيراد الخبر على هذا النحو يشكل خطأ فادحا، فلم يكن العرب طبقا لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون ارسطراطية في الأندلس على الرغم من أن الأميركان منهم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، فإن الموالي هم الذين كانوا يشكلون ارسطراطية الحقيقية، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية، أي ما يزيد على ثلاثة قرون.

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأي آخر فيما اخترعه من ارسطراطية عربية في الأندلس، فالأخبار في ذلك كثيرة منها على سبيل المثال خبر الصميل بن حاتم - أحد أقوى الرؤساء العرب وقادتهم - حين ذهب إلى اربطاس كبير عجم الأندلس في رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطالبوا إليه أن يمنحهم شيئا من الأرض، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع. ومنها أيضا خبر ميمون العابد الذي ذهب إلى اربطاس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدي إليه الحق عنها، فوهبه اربطاس ضيعة وأبى أن يشاركه في غلتها، ودعا بوكيل له وقال له: ادفع إليه - يعني إلى ميمون - المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان، وهي المعروفة بقلعة حزم، فملكها^(٨).

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة ارسطراطية في الأندلس، ولم يكونوا ذوي استعلاء على الناس وترفع عنهم، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم، شأنهم في ذلك

شأن الآخرين، ولعل الخطأ الذي وقع فيه ليفي بروفنسال مردّه إلى استنتاج غير سليم، ذلك ان العرب في المشرق كانوا يشكلون مجتمعات ارسنقراطية في البلاد التي فتحوها، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك في الأندلس فكان هذا الخطأ الذي تردى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز، وهو إن جاز في العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لا يجوز في الأحداث التاريخية.

ومن العجيب أن ليفي بروفنسال لم يكن وحده الذي ذهب هذا المذهب الظالم في الحكم على الجماعات العربية في الأندلس وإنما شاركه في ذلك عدد من المستشرقين وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأنهم كانوا غاصبين مستبدين وفي مقدمة هؤلاء المستشرقان المتعصبان ايزيدورودي لاس كاخيلاس وفرانسييسكو خافيير سيمونيت .

خطأ آخر تاريخي يقع فيه بروفنسال في معرض خبريسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس، فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الاسلام، لأن انتشاره يضرب بيت المال^(٩)، والأمر هنا يبدو غريباً كل الغرابة، ففي الوقت الذي يذهب فيه أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الاسلام بالسيف، يذهب بروفنسال إلى النقيض ويرى أنهم يكرهون انتشار الاسلام لكي تمتلئ الخزائن بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا.

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمدا هاديا ولم يرسله جابيا، والاسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس بها جميعا.

* * *

دوزي يشوه تاريخ المرابطين:

المستشرق رينهارت دوزي فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الاسلامية إلى عهد الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين.

إن دوزي لم يجرؤ على التطاول على الملك العظيم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم، ولكنه - أي دوزي - تصيد عبارات أوردها عبد الواحد المراكشي المتوفى سنة ٦١٨هـ، عندما تحدث عن المرابطين في كتابه «المعجب» الذي نشره دوزي نفسه في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر.

يقول المراكشي: اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالا شديدا

فظهرت في بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور... وأمير المسلمين في ذلك كله يتزايد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبادة والتبتل، فاختلف عليه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى.

يلتقط دوزي هذه العبارات التي أملاها عبد الواحد المراكشي - إذ من المعروف أنه أملى كتابه من ذاكرته - في شأن علي بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينقث فيها سموه ويسم دولة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف، ويصف السلطان علي بن يوسف بـ «الرجل التافه» ويتباكى على الشعر العربي في العصر المرابطي فيقول أنه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتدين^(١٠).

هكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان بالشعر إلى مرتبة القوة وبالتالي إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف، وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهرتين تهويان بالشعر إلى مرتبة الضعف وبالتالي إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروءتهم.

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف فلقد مجد دوزي ملوك الطوائف بسبب كونهم من واقع ضعفهم السياسي ومحاربة بعضهم بعضا والاستعانة بالفرنجة في هذه الحروب قد زلزلوا الأرض زلزالا تحت أقدام الأمة الإسلامية في الأندلس، ويحمل دوزي في الوقت نفسه على المرابطين لانهم وحّدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء.

ليس المنطق وحده هو الذي يقرر ذلك ولا الاستقراء النزيه للتاريخ فقط هو الذي يؤكد هذه الحقيقة، ولكن عددا من المستشرقين الأسبان هم الذين تولوا الرد على دوزي فنقضوا دعواه وسفهاوا أفكاره.

يقول المستشرق الأسباني جرسيا جومس في وصف ملوك الطوائف مناقضا دوزي: «بين ناري النصاري في الشمال والبربر في الجنوب، وقف ملوك الطوائف وقد وهن أمرهم، وأضعفهم الترف والبذخ، لا يكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده، فكانت دويلاتهم أشبه بجمهوريات إيطاليا في ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح من البذخ المسرف والاجرام السافر من المطاعم والنزوات ومن الخناجر والسوموم»^(١١).

أما المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا فيقرر أن انتشار عقد الأندلس وتفرق أمره

في دول الطوائف كان في ذاته سبب ضياع الأندلس، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن تثبت لهجمات النصارى الذين وحدوا قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبداً، بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨هـ في مركز مكن له من أن يُعين بعض ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شئون مملكة بلنسية، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل في ولائه وزوجه إحدى بناته (كذا).

هنا بدأ الفقهاء - وقد رأوا الاسلام ينحسر مده ويتقلص ظله - يتجهون إلى افريقية لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين، فشد الرحال إليه - على الرغم من معارضة الملوك - وفد يضم قضاة بطليموس وغرناطة والوزير أبا بكر بن زيدون ولد الشاعر الكبير أبي الوليد - قلبى السلطان المرابطي دعوتهم، واستجاب لاستصراخهم، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات، وحقق انتصارات كبيرة على الفونسو والجيوش المتحالفة معه، ووحد الأرض والشعب، وحين تبين للفقهاء المسلمين أن آفة الأندلس هي ملوكه لتفرق كلمتهم وعجزهم عن صد الجيوش النصرانية، اصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف^(١٢) فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القوة تحت حكم يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين وصارت المملكة الاسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمالي افريقية.

* * *

آراء مستشرقين كبيرين في الرد على دوزي ونقض آرائه.

هذه

ولكن يبقى بعد ذلك وصف دوزي يوسف بن تاشفين «بالرجل التافه» فهل كان يوسف بن تاشفين رجلاً تافهاً فعلاً، وهل يليق برجل يدعي العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب إحدى وسائله لكتابة التاريخ.

وهل يكون تافهاً من يستنجد به ملوك الطوائف اللأهون المتخاذلون فيلبي دعوتهم، ويزحف بجنوده من مراكش إلى الأندلس ويكتسحها ويهزم جيوش النصارى في موقعة بعد موقعة، ثم يجهز عليهم في وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التي كان أحد فرسانها الملك الشاعر المعتمد بن عباد.

وهل يكون تافهاً من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكاً ويسلمون عليه بأمر المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير.

عاد يوسف بن تاشفين إلى مراكش وبقي على اتصال بالأندلس، ثم لم يلبث أن سار الجيوش إليها ودخل غرناطة في السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجيين عبدالله بن بلكين.

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها، فشمّل ملكه
المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، فهل مثل هذا الملك العظيم يكون «رجلا
تافها» حسبما وصفه دوزي.

إن دوزي لم ينل من يوسف بن تاشفين، وإنما نال من نفسه، وأما المؤرخون
الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم: كان حازما ضابطا للنفس ماضي العزيمة
أسمر اللون رقيق الصوت.

ولعل الذي جعل دوزي يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة هو ما كتبه
يوسف بن تاشفين على ديناره: كان أحد الوجهين مكتوبا عليه «لا إله إلا الله محمد
رسول الله» و«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ» كان دوزي ملحدا مخادعا للإسلام والمسلمين، فلم يطق أن يقرأ شعارات
أمير المسلمين المكتوبة على ديناره، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة.

وأما بالنسبة لاتهامات دوزي عصر المرابطين بالتخلف الفكري والتأخر الأدبي
فإن المستشرق بالنتيا يستعير آراء استاذة خليان ريبيرا في الرد على دوزي، يقول ريبيرا
من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور: استقرت في عقول الناس عن العصر
المرابطي صورة من نسج الخيال، لا تمت للواقع بصلة، لشعب متعصب عدو للفلسفة،
منصرف إلى اضطهاد الناس، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل إلينا نسima جديدا، فهو
غريب في روحه، ينقل إلينا نفحات من أجواء المجتمع العليا منها والدنيا، هذا المجتمع
الذي كان مدركا لقيمته فخورا بثقافته الأدبية المهذبة، ويمضي المستشرق ريبيرا قائلا:
إنه من الصعب أن نجد فترة من التاريخ الإسباني تألق فيها مثل هذا العدد من عباقرة
وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم، على الرغم من
أن الشعب ترك قياده السياسي والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين. ولما كان
الأندلسيون هم الشعب الأوروبي الوحيد الذي ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها،
والآداب والفلسفة وغيرها ازدهارا عظيما، فقد أصبحوا المثل الذي يحتذى، وسوق
ثمرات الفكر الذي إليه يقصد طالبو المعرفة، وحينما نهضت أوروبا نهضتها الفلسفية
والعلمية والأدبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين كان الأندلسيون من
أكبر شعوب أوروبا أثرا في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى
ذلك^(١٣).

ثم يعود جنثالت بالنتيا فيعقب على كلام أستاذة ويقرر أن فنونا أدبية
كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين - تماما على النقيض مما
ذهب إليه دوزي - ففي ميدان النقد الأدبي ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام، وفي
التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبي، ومن كتاب التراجم ابن خير، وفي

الجغرافية أبو حامد الغرناطي والادريسي، وفي الفلسفة ابن باجه، وبرع في الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح الاشبيلي، وفي الطب نبغ أبو الصلت الداني وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسي، كما بدأ نجم بعض بني زهر يلتمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر. وفي علوم الفقه ظهر ابن أبي الخصال والقاضي عياض بن موسى، وفي الحديث ظهر الرشاطي والقاضي عياض، وفي النحو ابن الباذش وفي علوم الدين أبو بكر بن العربي.

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن انجازاتها العلمية والفكرية وتأليفها الوفيرة النفيسة ليعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين، فإذا عرفنا ما قدم كل فرد من هؤلاء الاعلام من زاد عقلي لأمته وما أنتج من حصاد علمي للانسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلقة التي صورها المستشرق دوزي.

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنتيا ابن حمديس الصقلي الذي كان من شعراء المعتمد بن عباد، ورافقه إلى منفاه في اغمات ثم صار واحدا من شعراء المرابطين، وابن عبدون الذي كان شاعرا لبني الأفطس ثم التحق بالمرابطين، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطونية كاتب بني الأفطس وشاعريهم ثم صار كاتباً ليوسف بن تاشفين، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنتريني. ولقد حفل عصر المرابطين بالاضافة إلى هؤلاء جميعاً بأشهر شعراء الأندلس في وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الرقاق، ولا بأس أيضاً من ذكر أبي الصلت أمية بن عبد العزيز برغم كثرة أسفاره إلى المشرق.

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكر يحيى بن محمد المشهور بابن الصيرفي صاحب كتاب «أخبار لمتونة» وكان كاتباً لأبي حامد بن تاشفين، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقي صاحب كتابي «فضائل أهل المغرب» وكتاب «المغرب في محاسن المغرب» وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠هـ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبي، ومنهم أيضاً أي من مؤرخي عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب «كتاب في ملوك الأندلس والأعيان والشعراء بها».

ومن أصحاب التأليف في طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي صاحب كتاب «أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار».

ومن رجال الحديث نذكر الامام أبا علي بن سكرة الصدي وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث في العالم الاسلامي كله. ومن العلماء

المحدثين الذين ألفوا في علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري وقد ألف عددا من الكتب منها: «تجريد الصحاح الستة» و«أخبار مكة والمدينة وفضلهما» و«كتاب في جمع ما يتضمنه كتاب مسلم البخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي». ومنهم أيضا أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الأوريلي صاحب «الذيل» على كتاب الاستيعاب، و«أوهام كتاب الصحابة». وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبي المعروف بابن الاقليشي صاحب كتاب «التّجم من كلام سيد العرب والعجم».

ومن كبار المفسرين ومشهورهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لا يتسع المجال لذكر اسمائهم، وفي ميدان الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسي النحوي الفيلسوف صاحب «كتاب الحقائق» وفي التصوف يبرز اسم أبي العباس بن العريف الصنهاجي وكتابه «محاسن المجالس».

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك، في مقدمتهم ابن مسعود الاشبيلي، وجابر بن أفلح الاشبيلي، وابن سهل الضرير الغرناطي، وأبو اسحاق نور الدين البطروجي الذي ابتدع نظرية جديدة في علم النجوم، وقد عرفه العلماء الأوروبيون باسم Alpetragio.

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزي وإنما كان - على قصره - عصر ازدهار في مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات.

* * *

اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق:

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين في الأندلس إلى اختراع الأخبار للأساء إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وتمادوا في ذلك إلى المدى الذي جعلهم يهاجمون كل ما يتصل بالاسلام والمسلمين.

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعدته القائد طارق بن زياد لم يعمدا في فتوحاتهما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب، فمتى استسلمت مدينة ما، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها، فإذا ماقاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية المشروعة حتى ينال النصر، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنايك الخيول الاسلامية في سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التي قاومت ففتحت بحد السيف، وحتى تلك التي فتحت بحد السيف كانت لا تلبث أن تعامل طبقا للأخلاقيات الاسلامية.

غير أن عددا من المستشرقين يعمدون إلى اختلاق أحداث بعينها للاساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين دون أن يذكروا مصدرا واحدا اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار.

إن المستشرق ايزيدورو الباجي Isidoro Pacense يذهب إلى أن موسى بن نصير لم يفتح سمرقسطة إلا بعد السيف، ولم يذكر مصدره في ذلك، ثم يمضي قائلا: فأنزل بأهلها من الويلات شيئا كثيرا، ذبحهم بالسيف وأشعل النار في البلد، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحرب، ونشر الخراب والجوع في المنطقة كلها^(١٤).

ليس ثمة شك في أن هذا الخبر مكذوب من أساسه، ذلك أن المسلمين في فتوحاتهم لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك، وهم ملتزمون بأحكام اسلامية ثابتة حددتها الأحكام وشرحها أبو بكر في رسالة إلى يزيد بن أبي سفيان وطبقها المسلمون في جميع فتوحاتهم، ومن الناحية العلمية لم يشر مرجع عربي واحد، أو أجنبي فيما نعلم، إلى هذا الذي ذكره ايزيدورو، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة في كل ما أوردوه من أخبار وكل ما سجلوه من أحداث.

وعلى النهج نفسه من اختلاق الأخبار واتهام موسى بن نصير بما لم يصدر عنه يمضي كل من المستشرقين خوسيه كوندي ولويس فياردو فيما كتبناه عن «تاريخ العرب في اسبانيا» فيذهبان إلى أن موسى بن نصير قد أنزل بنواحي قطلونية ونبرة وأرغون اساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة، ولم يشر أي من المستشرقين إلى المصدر الذي استقى منه أخباره الأمر الذي جعل مستشرقاً كبيراً هو كوديرا يكذبهما ويشك في الخبر ويعتبره مبالغاً غير محمود .

لم تكتف الفئة الحاكمة من مستشركي اسبانيا على اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين، بل تمادوا في حقدهم إلى المدى الذي جعلهم يخلقون وثائق ثم يجعلونها مصدرا لما يكتبون، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدرا لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها.

لقد اختلقوا وثيقة ونسبوها إلى عبد الرحمن الداخل وهي كتاب أمان لأهل قشتالة، وهذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتوياتها، ومن طبيعة الظرف الذي كتب فيه ، هذا فضلا عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن الرجل الهين بحيث تجمع المصادر التاريخية العربية الموثوق بها على أن تهمل خبراً من أخباره فضلا عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به .

إن الذي أورد هذه الوثيقة هو أشد المستشرقين الاسبان حملة على العرب

وأكثرهم كراهية للإسلام والمسلمين، إنه فرانسيسكو سيمونيت، وأما الوثيقة فتقول^(١٥):

«بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة».

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها فما كان صقر قريش يلقب بالملك وما كان ليرضى بذلك.

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعاً هاماً عند المستشرقين الأسباب وهم يتخذونه سبيلاً إلى الطعن في الإسلام والمسلمين، ويذهبون أيضاً في ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة، ولا يتخرجون من استقراء معلوماتهم من وثيقة هم يعلمون أنها موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر، نشرها المستشرق بيلان Belin في المجلد الثامن والعشرين من العدد الرابع من المجلة الآسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة، «عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنصارى» وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلاً عن أن بعض هذه الملابس - حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس - لم يكن المسلمون يعرفونها في أيام سيدنا عمر رضي الله عنه^(١٦).

إن هذا النص وما رتبته عليه بعض المستشرقين من إصدار أحكام يبرأ الإسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التي أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة في الأندلس.

* * *

عهود القواد الفاتحين وتسامحهم:

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنم عن رقيٍّ حضاري غير مسبوق، وتشير إلى الجانب الانساني الذي غرسه العقيدة الإسلامية في معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب، ولسوف نعرض لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال

والهزائم التي كانت تلحق بهم. فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها، وهو نص مترجم عن الاسبانية يقول: «... فذهبوا - أي أهل ماردة - إليه وقالوا انهم يتركون له كل ما كان لمن مات منهم ومن جرح (في القتال بينه وبينهم) وممتلكات الكنائس وما فيها، وكذلك ما تحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة، وكل ممتلكات رجال الدين، وبعد أن تم التوقيع على ذلك في عهد صحيح فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها، ولم يمس المسلمون من أقام في البلد من النصارى بأذى، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضي دون أذى...»^(١٧).

إننا هنا نريد أن ننبه إلى أمور ثلاثة، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دي جايانجوس في لغته الاسبانية، وفي تصورنا أن النص في لغته العربية أكثر وضوحاً وإبانة عما هو في صيغته هذه، وثانيهما أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى بهذا العرض؛ أي أنه لم يفرضه عليهم، وثالثهما أنه ورجاله لم يمسوا من أقام في البلد من النصارى بأذى، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبير بين ما صنعه موسى بن نصير وقادته وجنوده من ترك نصارى الأندلس - إبان الحرب - في سلام دون أذى، وبين ما فعله الاسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو مدون تفصيلاً في كتبهم فضلاً عن كتبنا.

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسي المغرور الماكر، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم طارق بن زياد، وأما القائد النصراني فهو أحد رجال لدرريق على مدينة استجة، لقد كانت معركة استجة من أشد المعارك شراسة في القتال، وقد كثر القتل والجراح في المسلمين، حتى أن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حرباً مثلاً، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطئ النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك، فاستتراب في أمره ووثب عليه في الماء وجاء به إلى مقر عسكره، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة. يقول المقري: فصالحه طارق على ما أحب، وضرب عليه الجزية وخلى سبيله فوئى بما عاهد عليه»^(١٨).

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد في صحتها وإن كانوا قد اختلفوا في فهمها، فترجمها كل مستشرق حسب مدى ما يتقن من العربية، إنها وثيقة الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبدوس حين التقى الجيشان وهذا هو نص الكتاب^(١٩):

(بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد العزيز إلى تدمير:

إنه نزل على الصلح، وإنه له عهد الله وذمته أن لا يُنزع عنه مملكته، ولا أحد

من النصارى عن أملاكه، وانهم لا يُقتلون ولا يُسَبَّون: أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم ما تعبد وما نصح، وإن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوله، وبلنثله، ولقنت، وموله، وبقسرة، وأنه، ولورقه. وأنه لا يأوى لنا عدوا، ولا يخون لنا آمنا، ولا يكتم خبرا علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلا، وأربعة أقساط خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك.

كتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن عبيدة الفهري وعبدالله بن ميسرة الفهمي، وأبوقائم الهذلي).

لقد ظل هذا العهد ساريا لم ينقضه عبد العزيز ولم يتعرض ذمي واحد في تلك المنطقة لأذى في نفسه أو ماله أو دينه.

* * *

تسامح المسلمين كان سهوليا:

ما انتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس **فإذا** وجدنا من أمرهم لطفًا في المعاملة وحفاظًا على العهود وانصافًا لذوي الحقوق ومساواة في التملك، بل وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من أخوانهم النصارى.

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلا عن سادتهم بشكل من أشكال الاساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن «ايلونا» زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباعت بالجزية - حسب رواية المقرئ - وأقامت على دينها في ظل نعمتها^(٢٠).

إن ايلونا هذه هي التي تزوجها عبد العزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمت «بأم عاصم» وقيل إنه سكن بها كنيسة في أشبيلية، غير أن الشيء الجدير بالعناية هو أنها عاشت على النحو الذي ذكره المؤرخون في ظل نعمتها قبل أن يفكر عبد العزيز في البناء بها.

إن عددا من المستشرقين وعلى رأسهم قرانسسكوسيمونيت وايزود ورودي لاس كاخيلاس لا يفتأون ينددون بالحكم الاسلامي في الأندلس بسبب ما يزعمونه من سياسة الاضطهاد التي اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس، وبسبب «تمييز

ظالم « في المعاملة اختلقوه حتى ان سيمونيت قد خطط كتابه الضخم « المستعربون » على هذا الأساس الفاسد .

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماما، فقد كان النصارى يشكلون طبقة من الأغنياء، ولقد أتيح لكثير منهم قدرا من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقادتهم.

إن ميمونا العابد - وهو واحد من أعلام المسلمين في الأندلس وقد مر خبره - يقصد اربطاس بن غيطشه يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه، ولكن اربطاس - الذي كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه - يقول له: « لا، والله ما أرضى أن أعطيك ضيعة مناصفة. ثم قال لوكيل له: ادفع إليه المجثر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان - وهي المعروفة بقلعة حزم - فملكها^(٢١) ».

لقد كان ميمون في حل من ألا يفعل ذلك ، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفاظ على أموال أهل الذمة والكتاب، فرضا عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذي جعل اربطاس يقابله بتصرف غاية في النبل والكرم.

على أن أماننا مثالا أكثر وضوحا وبيانا من ذلك الذي مر ذكره أيضا، إنه مع اربطاس نفسه، والذي يقصد إليه هذه المرة هو الصميل بن حاتم رأس القيسية في الأندلس والذي ظل ممسكا بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخلع ذكره وأحمد حياته عبد الرحمن الداخل بتوليته أمر الأندلس جميعه.

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة، وكان فارسا مظفرا، وجوادا بماله إلى غير نهاية، وأميا جاهليا أكثر منه مستنيرا مسلما، وهو صاحب الحادثة التي يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها، فقد مرّ على مؤدب يعلم الصببة آيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس) فقال الصميل: (نداولها بين العرب) فقال المؤدب: (بين الناس) فقال الصميل: (هكذا نزلت الآية؟) إلى آخر القصة.

حتى هذا الصميل بكل ثقله السياسي ووزنه القبلي وقوته العسكرية، لم يحاول أن يغتصب شيئا من أملاك اربطاس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك، بل ذهب إليه في عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض ليزرعوها. جرى ذلك في حوار بديع بين اربطاس والصميل أورده ابن القوطية تفصيلا^(٢٢)، فوهبهم اربطاس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم.

إن مثل هذه الأمثلة توضح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئونهم في غيرما تشاحن أو عسف، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف.

وأما في نطاق نصارى الأندلس أنفسهم فقد ترك لهم المسلمون حريتهم الدينية والقضائية والاجتماعية، وكانوا يفصلون في قضاياهم طبقا للقانون القوطي القديم المعروف باسم Forum Judicum وبقيت علاقاتهم بكنائسهم على ما كانت عليه قبل الفتح. إن الذي يقرر هذه الحقائق هو فرانسيسكو سيمونيت الذي أعداء الاسلام والمسلمين وصاحب أقذع أسلوب بين الفريقين المعروف بانحرافه من المستشرقين الذي يمضي مقررا أن أمور الجماعات المسيحية الكبيرة في المدن والأرياف كان يقوم على إدارتها رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس، وهو لقب كان مقصورا على القوط فلما أزاح العرب القوط صار القمامسة من أهل البلاد فيكون الفتح الاسلامي قد ردد إليهم اعتبارهم من هذه الناحية^(٣٣).

* * *

كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس:

ومن الحقائق التاريخية ان الاسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيرا من المسيحيين من الاضطهاد فقد كانت الكنيسة في اسبانيا قبل الفتح الاسلامي تمارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكي تفرض المذهب الكاثوليكي بالقوة، وكان كل من يخالف المذهب الكاثوليكي يوصم بالمروق والخيانة، وكانت شقة الخلاف واسعة بين المجامع الارثوذكسية والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر، بل ان الخلافات كانت على أشدها داخل الكنيسة الاسبانية في كثير من القضايا التي يهتم بها المسيحي، مثل مسألة الرؤيا، ومركز كنيسة روما، وقداسة التعميد، والطبيعة والطبيعتين. وكانت مجامع طليطلة المتتابعة تفرض آراءها بالقوة والعنف، فنفر كثير من الناس منها، وقعوا تحت هموم الحيرة والشك، فوجد كثير منهم في الاسلام حلا لمشاكلهم ونهاية لشكوكهم^(٣٤).

لقد وضع الاسلام حدا للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في اسبانيا فكفل لهم حرية العقيدة، فصار المسيحي يفصح عن رأيه في شئون دينه غير ملق بالا للكنيسة أو لرجال الدين الذين لم يستطيعوا في ظل الحكم الاسلامي تطبيق ما كانوا يطبقونه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب يصل إلى حد القتل، وكل الذي استطاعوا فعله هو المجادلة والحوار، وهو موقف الاسلام في المسائل الخلافية حيث لا مكان للانتقام ولا سبيل إلى الأذى، ولكن جدال بالتي هي أحسن في سياق من أدب الحاجة ونطاق من سماحة القول وكانت الدولة الاسلامية الأندلسية حين تحمي حرية الاعتقاد بين أصحاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة، لا تنصر فريقا على فريق، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل.

بل لقد ذهب حكام المسلمين -وخصوصا أمراء بني أمية - في التسامح بل التساهل والتهاون مذهبا بعيدا إلى المدى الذي جعل راهبا مثل البرو القرطبي يحض بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الاسلامية والطعن في القرآن والتعريض بالرسول صلى الله عليه وسلم، وكان البرو القرطبي هذا راهبا شديد التعصب، زاد من عصبيته أن رأى أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعابا واتقاناً وهم في الوقت نفسه يعزفون عن القراءة باللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لديهم، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن في الاسلام ورسوله وكتابه. ولم يكن الراهب البرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلية الحمقاء لو لم يكن موقف حكام المسلمين كما قدمنا .

ولم يكن المسلمون يعتدون على الكنائس أو يوقعون أذى برهبانها وذلك من منطلق الأساس الديني الاسلامي.

وفي هذا الموقف يشذ المستشرق الاسباني المتعصب، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الاتهامات ويقرر أن المسلمين لم يمسوا الكنائس بأي ضرر، ويذكر أن كثيرا من الاساقفة تركوا اسقفياتهم وهربوا أمام الجيوش الاسلامية ظنا منهم أن المسلمين سيفتكون بهم، ولجأوا إلى بلاد الشمال، وقد عاد الكثيرون منهم إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين وانهم أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع^(٢٥).

لقد ظل نصارى الأندلس آمنين على شعائرهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون في ظل الحكم الاسلامي، فلما انحسر الحكم الاسلامي عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى، عادت إليهم متاعبهم، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا، ونشب صراع كبير اشترك فيه انصار الشعائر المستعربية (يعني النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الاسلامي) وأنصار الشعائر الرومانية، وفي ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح.

* * *

التخبط حول حقيقة القضية الرواد:

القضا. في الاسلام يشكل ركنا أساسيا من أركان الاستقرار البشري، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التي يعيش تحت لوائها آمنة كل من الغني والفقير والكبير والصغير، والقوي والضعيف والمسلم والكتابي، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء في الاسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبدالله بن قيس (أبي موسى الأشعري).

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضي الجند،
وحين يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضي الذي
يفصل في منازعاتهم قاضي الجماعة.

وطبيعي ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة من
حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك، إذ من
المعروف أن الشارع قد اشترط شروطا بعينها فيمن يلي أمور قضاء المسلمين.

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للإسلام مشرقا عمدوا إلى
تشويهه بوسائل تند عن الذوق حيناً، وتجفل عن المنطق حيناً آخر، وتتصادم مع
الروايات التاريخية حيناً ثالثاً فيعمدون مرة إلى الانكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى
التزييف وهكذا لا يعدمون حيلة ولا ينقصهم تدبير.

لقد ولي قضاء الأندلس في فترة ما قبل دولة الخلفاء الأمويين الأندلسية
قضاة عظام عدول، بلغ ثلاثة منهم قمة العدالة في الحكم والبلاغة في القول
والتقوى فيما بينهم وبين الله، وهؤلاء الثلاثة هم مهدي بن مسلم، وعنترة بن فلاح
ومهاجر بن نوفل القرشي.

فأما مهدي بن مسلم فهو من أبناء المسالمة - أي الأندلسيين الذين دخلوا
الإسلام وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع، وكان عقبة بن الحجاج السلولي ولاء
قضاء الأندلس وقال له: اكتب عهدك عني لنفسك - أي عهد القضاء - فكتب مهدي
عهداً فريداً في بلاغته ومحتواه، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى
الأشعري التي سلفت الإشارة إليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة
الأندلسية الجديدة التي لم يكن جميع أهلها قد برعوا في اللغة العربية بعد.

وقد عدّ العهد الذي كتبه مهدي بن مسلم نموذجاً رفيعاً لعهود القضاء في
الأندلس، وهذا نصه نقلاً عن قضاة قرطبة للخشني^(٣٦):

«بسم الله الرحمن الرحيم

«هذا ما عهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدي بن مسلم حين ولاء القضاء. عهد
إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته في سر أمره وعلايته مراقباً له
مستشعراً لخشيته الله معتصماً بحبله المتين وعروته الوثقى موفياً بعهده متوكلاً
عليه واثقاً به متقياً منه فـ (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ) .

«وأمره أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم إماماً يهتدي
بنورهما وعلماً يعيش إليهما، وسراجاً يستضيء بهما، فإن فيهما هدى من كل ضلالة،

وكشفنا لكل جهالة، وتفصيلا لكل مشكل، وإبانة لكل شبهة، وبرهانا ساطعا، ودليلا شافيا، ومنارا عاليا، وشفاء لما في القلوب وهدى ورحمة للمؤمنين.

«وأمره أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد، وتولية القضاء الذي رفع الله قدره، وأعلى ذكره، وشرف أمره، إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله، لما فيه من حياة الدين، وإقامة حقوق المسلمين. وأجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، وإعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إثارة حق الله عز وجل، وطلب الزلفى لديه والقربى إليه، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة، الثقل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب ومُوعِد ومُوعَد. وأمره أن يواسي بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأنى بكل عيب اللسان ناقص البيان، فإن استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى عليه قاضيا، وللواجب فيه راعيا، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته، وأبلغ في منطقته، وأسرع في بلوغ المطلب، وألطف حيلة في المذهب، وأذكى ذكاء، وأحضر جوابا من بعض، وإن كان غير الصواب مرماه، وخلاف الحق منناه. فإن لم يتعاهد القاضي مثل هذا ويجعله من القربات إلى الله عز وجل بالتحفظ والتيقظ والاستتابة والاحتراس من أهل الخب واللد، والعناد والتلبس بشهادات الزور، وتحيف الحقوق، أهلك القوي الضعيف واقتطع حقه وغلب عليه. وفي تقدم القاضي في النظر في ذلك المراعاة له واحتساب ثواب الله فيه إثبات الحق وإزهاق الباطل (إن الباطل كان زهوقا). وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والدين والأمانة ممن قبله، وأن يكاتب من كان في مثل هذه الحال المرضية ممن في غير ناحيته، ويقابل آراء بعضهم ببعض، ويجهد نفسه في إصابة الحق. فإن الله جل ثناؤه يقول في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله). وأن يكون حجابيه وأعوانه ومن يستنظرونه على ما هو بسبيله أهل الطهارة والعفاف، والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس، فإن أفعالهم منسوبة إليه، ومنوطة لديه، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب، ولم يعلق به ريب، إن شاء الله.

«وأمره أن يديم الجلوس والقعود لمن استرعاه الله أمرهم وقلده شأنهم، وأسند إليه الحكم لهم أو عليهم، ويقل السامة منهم، والتبرم بهم ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلا وإنصافا وإصلاحا واستصلاحا. فإن في ذلك قوة لمنتهم، وإحياء لتأميلهم، وتحقيقا لجميل ظنونهم، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمته، فإن فيهم الضعيف عن التودد والزمن الثقيل، وعليه في كل وقت التعهد ووهنا لأهل التلدد والفجور والتقحم في ملتبسات الأمور، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه في النظر بينهم بنشاط وقلة فتور، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم

وتدبيرهم إن شاء الله. وأمره أن يسمع من الشهود شهاداتهم على حقها وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شيء منها، ومن المزين تركيتهم، ويكثر البحث والفحص عن أمورهم أجمعين، ويسأل عنهم أهل الصلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعرفهم ويبطن أحوالهم، ولا يعجل بإمضاء حكم حتى يستقصي حجج الخصوم وبيناتهم ومزكيهم، ويضرب لهم الآجال، ويوسع فيها عليهم حتى تنجلي له حقائق أمورهم، وتكشف له أغطيها. فإذا أتى عليها علما وأيقنها إيقانا لم يؤخر الحكم بعد اتضاحه وظهوره وثبوته عنده وعند من يشاوره من فقهاء. وأمره أن يطالع بكتبه في الحوادث التي يحتاج فيها إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه في النوازل: إبراهيم بن حرب القاضي ليرد عليه منه ما يعمل به ويمتثل به ويقتصر عليه ويصير إليه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله.

«هذا عهدي إليك وأمرى إياك واسنادي إليك ما أسنده، وتقويضي إليك ما فوضت، فإن تعمل به مؤثرا لرضا الله وطاعته قائما بالحسبة، مؤديا حق الأمانة، يكن حجة بين يديك وظهيرا لك، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك، وإذن أسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك، ويوفقك ويسددك، إنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه».

وأما القاضي الثاني فهو عنتر بن فلاح، الذي عرف بالورع والتقوى، ومن أخباره أنه استسقى بالناس يوما فقال له رجل من عامة الناس: إذا أفرغت أهواك كمل استسقاؤك، فقال القاضي على الفور: اللهم اني أشهدك أن جميع ما حواه ملكي من المأكول صدقة لوجهك، ثم أعطى كل ما ادخر في بيته للناس، فلم يلبث إلا قليلا حتى أغيث الناس من يومهم.

وأما القاضي الثالث فهو مهاجر بن نوفل القرشي العابد الورع، وكان أمره من المتقاضين لديه غريبا، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه وما يلحق المبطل من سخطه وعقوبته، وموقفه بين يديه يوم القيامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من وجوب التحري والاجتهاد، ثم يأخذ في النوح والبكاء، وما إن يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم.

هذا الطراز من القضاة لم يرق في نظربعض المستشرقين، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم، ربما كان السبب في ذلك أنهم ضنوا على الاسلام بأن يكون قضاة من هذا الطراز الفرید عدلا وتقوى. فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزي وآسين بلاثيوس، وخليان ريبيرا وليفي بروفنسال.

فأما المستشرق دوزي فيطعن في صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذي اعتمد عليه الخشني في كتابه «تاريخ قرطبة» هو أحمد بن فرج بن منتيل^(٢٧)، ويتلقف دوزي خبراً عن ابن منتيل أورده ابن الغرضي وهو أنه كان ينسب إلى مذهب ابن مسرة^(٢٨) القرطبي. ولما كان ابن مسرة يعتبر زنديقاً في رأي بعض فقهاء الأندلس^(٢٩)، فإن كل الروايات التي أوردها ابن منتيل تكون ملفقة.

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزي ثلاثة من كبار قضاة المسلمين في أول العهد بالأندلس، لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة، نقول نسبه البعض ولا نجزم بزندقته، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ وما يروي من أخبار كان دوزي أول من يستحق الطعن فيما كتب لأنه لم ينكر أنه ملحد زنديق.

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبي زنديقاً حقيقياً، إن الأمر الذي لا شك فيه أن الرجل كان صاحب فكر وفلسفة، ولقد وصفه جنتالث بالثنيا بأنه أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس^(٣٠) الإسلامي ثم يضيف قائلاً: إنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال، ثم يقول بالثنيا في موضع آخر: والذي لا شك فيه أنه كان لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون المصري.

والمعروف أن الفقهاء لا يقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على نهجهم وأفكارهم، ولقد نسب ابن مسرة، وتلاميذه كذلك، إلى الاعتزال حيناً وإلى التصوف حيناً آخر، فكان طبيعياً أن يحمل عليه الفقهاء، وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يقي قاضي قرطبة وأبو بكر الزبيدي اللغوي المشهور.

غير أن الذي يخفف من ثقل الاتهام الذي وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة، بل ربما يبده، أنه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي، قاضي قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة، وما كان القاضي منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة - وكانا متعاصرين^(٣١) - فضلاً عن رضاه عن مذهبه، لو كان فيه شبهة انحراف عن العقيدة، كما أن ابن مسرة حين وافقه المنية شيع إلى قبره باحترام من خصومه واجلال من تلاميذه.

ولم يكتف دوزي بالطعن في ابن منتيل، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشني مؤلف كتاب «قضاة قرطبة» واتهمه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل، وهو اتهام رخيص لا ينبغي الالتفات إليه.

إذن لم يكن ابن منتيل - راوي خبر القضاة الثلاثة - ملحداً ولا زنديقاً ولا صاحب طريقة منحرفة، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلقة دوزي ويسقط اعتراضه.

وأما آسين بلاثيوس فإنه يذهب مذهبا أبعد مدى من ذلك الذي ذهب إليه دوزي، يرى بلاثيوس - بجرأة عجيبة - أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبار هؤلاء القضاة الثلاثة اختراعا، لكي يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة، وأن هذا المذهب لم يكن فلسفيا وإنما كان يمثل اتجاهها دينيا سياسيا قوميا أندلسيا يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء في الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعا لذلك أن أحدا من هؤلاء القضاة لم يوجد على الإطلاق، وإنما هي أسماء ألقت تأليفا وترمز إلى غايات معينة، فمهدي بن مسلم لا بد أن يكون اسما لنصراني إسباني دان بالاسلام، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الاسبان تولوا القضاء في الأندلس من أقدم العصور.

ويفعل بلاثيوس بالقاضيين الآخرين فعله بمهدي بن مسلم من حيث كون اسميها رمزين لمعان بذاتها، فعنترة رمز لرجل شجاع، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشددة اللام فصار معناها زارع الأرض^(٣٧)، وفرق كبير بين اسم فلاح بمعنى نجاح وفلاح المشددة، إن القوم لا يعرفون العربية تماما ومن ثم لا نستغرب أن يقعوا في مثل تلك الأخطاء التي تبدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة في حقيقة أمرها، إنهم يقرأون النصوص بغير ضبط للألفاظها ومن ثم يقعون في تلك الأخطاء التي يجرحون بها أنفسهم ويشوهون بها تاريخنا.

وأما الرجل «الطيب» خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزي في تقييمه للخشني وحملته عليه، ويرى أن الخشني مؤرخ موثوق بأخباره، أمين في رواياته، ولكنه يؤيد المذهب الذي انتهى إليه آسين بلاثيوس مع اسراف في تصوراته إلى مدى بعيد بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية.

وأما ليفي بروفنسال فقد كذب زملاءه الثلاثة في المقدمة التي كتبها لكتاب «تاريخ قضاة الأندلس» لأبي الحسن النباهي، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة.

والحقيقة التي نقررها أن القوم مهما قرأوا صفحات من تاريخنا، ومهما أوغلوا في استنطاقه فإن أمورا كثيرة تظل مستغلقة على أفهامهم لأن مفاتيحها غائبة عنهم، ونعني بهذه المفاتيح كنه العقيدة الإسلامية التي لا يؤمنون بها، انهم فيما يتعلق بمهدي بن مسلم لا بد أن يكونوا قد فغروا أفواههم دهشة واستغرابا حين قرأوا عهد القضاء الذي كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولي، إذ ليس لديهم - أعني لدى مجتمعاتهم - هذا التصور الجليل للقاضي ودستور عمله، وهم يظنون علينا بأن يكون لدينا شيء من ذلك، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لا يلبثون أن يعتورهم الخبل حين يقرأون خبر استسقاؤه، إن صلاة الاستسقاء عندنا حقيقة، وإن السماء تمطر بعد الصلاة، والناس يغاثون بعدها، ولكن القوم لا يؤمنون بذلك، ومن ثم

فإن عنترة بن فلاح الذي أغيث الناس بصلاته ودعائه لا بد أن يكون اسطورة غير حقيقية.

والأمر لا يخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، إنهم لا يتصورون أن قاضيا يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالأخرة لكل حي، ويتبع ذلك بالبكاء، فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم، هذا فضلا عما نسب إلى الرجل من كرامات حين هيل عليه التراب بعد موته طبقا للرواية التي جاء بها الخشني.

نحن إن أحسنّا الظن بهم قلنا إنهم لا يفهمون كنه لغتنا ولا يعيشون ثقافتنا وعقيدتنا فنلتوي تعليقاتهم ولا تستقيم تسويغاتهم ، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا في ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك .

* * *

الإساءة إلى المفكرين المسلمين:

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها، وإن الذي يتابع أقوالهم في هذا السبيل يجد نفسه غارقا في طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التي يبدو أنها اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق إصرار، ومن المضحكات المبكيات أنهم كثيرا ما يعارض بعضهم بعضا في موقفهم من القضايا الإسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد التكذيب والتسفيه.

إن أبا عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ٤٣٢ - ٤٨٧ هـ يعدّ واحدا من ألمع العقول الإسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاضة تأليف، له عشرات الكتب التي منها كتاب المسالك والممالك، وكتاب النبات، وكتاب معجم ما استعجم، وإن هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكري من مؤلفات.

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوي الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكري العلمية فأعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته، فالمستشرق أنخل جنثالث بالنثيا، يقول عنه إنه جغرافي أندلسي جليل الشأن^(٣٣)، ويقول دوزي: إن البكري أكبر جغرافي أنجبته الأندلس، وطبيعي أن كلا من جنثالث ودوزي لم يصدر فيما قاله عن منطلق مجاملة، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبية حيال كل إنجاز إسلامي، ولكنهما فعلا ذلك عن بيئة ودراسة وإطلاع، ذلك أن «كتاب معجم ما استعجم» لا يزال معتبرا حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولا، وليس ثمة ضير في أن نردد رأي دوزي فيه إذ يقول: إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين يقعون في خطأ بعد خطأ

ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع، إذا بنا نجد معلومات البكري واضحة ناصعة، وكتابات توصف بعبارة واحدة: إنها صادقة.

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل انجاز حضاري اسلامي لا يرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافي الجليل أبي عبد الله البكري، فيضنّ عليه أن يكون أصيلا في علمه، مبتكرا في نهجه، فيضرب بكلام زميليه دوزي وجنشالط عرض الحائط، ويهون من شأن الكتاب النفيس «معجم ما استعجم» ويزعم - رجما بالغيب - أن البكري لا بد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لايذيدور الاشبيلي مترجما إلى العربية، معللا زعمه بأن أوصاف بعض النواحي في كتاب ايزيدور وتمانل أوصاف البكري لها^(٣٤).

بهذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمي جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الانسانية.

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت، أن زعمه قائم على غير أساس علمي لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب ايزيدور الاشبيلي سالف الذكر.

وكثيرا ما يتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو إنكارها أو التشكيك في قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم، مثلما صنع المستشرق الألماني جوزيف شاخنت مع الامام الجليل أبي عمرو عبد الرحمن الأوزاعي.

كان الامام الأوزاعي معاصرا للامام مالك، وكان صديقا له، غير أن الأوزاعي كان امام الشام ومقره بيروت الحالية، وكان مالك امام دار الهجرة، وكثيرا ما كانا يلتقيان في موسم الحج ويتناظران في القضايا الفقهية، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند في الجيش الفاتح من الشوام، فكان طبيعيا أن يتبعوا المذهب الذي أقاموا عليه في بلادهم، وهو مذهب الأوزاعي، وقد ظل مذهب الأوزاعي مطبقا في الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام - إثر قصة معروفة - بأن تكون الفتيا على مذهب مالك.

إن المستشرق الألماني جوزيف شاخنت، يذهب بغير سند تاريخي معقول إلى أن الامام الأوزاعي تأثر في فقهه بالتشريع الروماني^(٣٥)، غير أن الذي يقرأ سيرة الامام الأوزاعي ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأي مصدر غير الشريعة الاسلامية التي يعدّ واحدا من أئمتها الكبار.

إن قول المستشرق الألماني شاخنت بأن الامام الأوزاعي قد تأثر بالقانون الروماني يتناقى أصلا مع المبادئ المنهجية للبحث العلمي بغض النظر عن النتائج

التي توصل إليها، فلكي يصدر الباحث حكماً صائباً في قضية ما لا بد له من أن يكون ملماً بتفاصيلها جامعاً لأطرافها، ومن ثم كان على «شاخت» أن يلم بفقه الأوزاعي جملة وتفصيلاً لكي يصدر حكماً كلياً أو جزئياً عليه، وهو ما لم يفعله المستشرق الألماني بالقطع، ذلك لأن فقه الامام الأوزاعي لم يكن ماثلاً بين يديه لتفرقه في مئات كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسير والتراجم والتاريخ والأنساب وغير ذلك من مئات الكتب المتنوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعي ٨٨ - ١٥٧هـ، حتى يومنا هذا، فهل كانت هذه الكتب جميعها أو بعضها بين يدي شاخت حين أصدر حكمه على فقه الامام الجليل، إن الاجابة بالنفي طبعاً، ومن ثم يكون الحكم الذي توصل إليه مجرحاً من حيث المنهج، مبتوراً من حيث المنطق، فاسداً من حيث الحقيقة.

إن فقه الأوزاعي ظل مفرقاً في مئات كثيرة من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبدالله محمد الجبوري بمحاولة جادة لجمعه من شتاته، وتقدم بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل بضع سنين فقط، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م^(٣١).

لقد عاش الأوزاعي في عصر الفتوحات العظمى، فتوح المشرق والمغرب والأندلس، وكانت هناك دار الاسلام ودار الحرب، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثة، فتصدى الامام الأوزاعي لذلك كله، وأصدر فتاواه في كل ما استجد من أمور، وانتهى إلى أحكام في كل ما استحدثته الفتوح الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا انه فقه عسكري.

عالج الامام الأوزاعي الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجزئياتها عرضاً دقيقاً، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة، وتحريق المشركين بالنار (وهي الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنق، والتحريق والتخريب في بلاد العدو، وأحكام الأمان، وأحكام المهادنة، ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت)، وأسرى الحرب من المشركين، والمفاداة، وأحكام الغنائم، وأحكام عقد الذمة، والصلح الدائم، وغير ذلك من القضايا الكبرى.

ومن الأحكام التفصيلية عرَضَ الامام الأوزاعي - وهذه أمثلة سريعة - لجهاد الولد وهل يتوقف على إذن أبويه، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور، وحكم قتال المشركين إذا تترسوا بنسائهم أو بصبيانهم أو بأطفال المسلمين أو بأسراهم، وحكم رمي الحصن وفيه أسرى المسلمين، وعقوبة الأسير، وأمان الأسير، وأمان المستأمن والحربي إذا أسلما، وأموال من أسلم في دار الحرب، وأسر الزوجين

معا، وأسر أحد الزوجين، والطفل المسيحي مع أبويه، وحكم الاستعانة بالمشاركين في القتال، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير.

لقد وبدنا لو اتسع المجال لذكر نماذج من هذه الأحكام، فهي جميعا لا تختلف مع القانون الروماني وحسب، ولكنها تصطدم معه، لأنها أحكام مستمدة من عقيدة السماء، مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعي إلا وهو موثق بأية من الكتاب العزيز أو أثر من السنة الشريفة أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية اسلامية، فكيف تأتى للمستشرق شاخت - والحال كذلك - القول بأن فقه الأوزاعي متأثر بالقانون الروماني.

إنه فقه اسلامي البناء، سلفي الأصول، ليس فيه شبهة قبس روماني أو ملح فارسي أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية، فإن في فيض العقيدة الاسلامية، وخصوصية عقول فقهاء المسلمين، وصائب اجتهادهم، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة، ويشفي الغلة، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك.

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ - ٥٩٥ هـ، فإنه لا يشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب، وإنما يشكل إهانة له في سيرته وفكره وعقيدته، وبالتالي إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبار فقهاءهم ومفكرهم.

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشاركة أن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغاتهم وأذاعوا اسمه في الخافقين وطَيروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمي هو أفيروس بل واحتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات في الطب الذي أسموه كتاب كوليجت Colliget .

لقد سمعت ذات يوم أستاذًا في إحدى كليات الآداب المصرية - من غير أقسام الفلسفة - يتحدث عن الحضارة الاسلامية في الأندلس ويذكر أن حرية الفكر في تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن انكار البعث ولم يتعرض للأذى. ولقد روعني ما سمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا؟ وفي أي مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى، فكانت اجابته أنه قرأ ذلك فيما كتبه المستشرقون عن هذا الفيلسوف، ففطنت إلى المدى السحيق الذي تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه، ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر، فأساءوا إليه عند بعض قومهم، وكانت الاساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخا عن دينه منبثا من عقيدته.

إن جنثالث بالنشأ وهو من المستشرقين الاسبان المعروفين بالاعتدال، البعيدين عن الغلو يقول في كتابه «الفكر الأندلسي» إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماما مع حرفية العقيدة^(٣٧)، ثم يعود جنثالث فيقول في موضع آخر: ونسبت إليه - أي إلى ابن رشد - كذلك نظرية القول بحقيقتين، إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية، وأنه قال انهما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة^(٣٨).

ونحن نلاحظ هنا أن جنثالث كان من الدقة والحصافة بحيث لم يقرر هذه الاتهامات بنفسه وإنما نسبها إلى قول آخرين لم يفصح عن اسمائهم.

وأما دي وولف فيذكر أن ابن رشد ينكر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه ليقدر أن الأرواح الجزئية تموت ولكن الانسانية خالدة^(٣٩).

وهناك تعليل أو تسويغ لتلك الأخطاء الفادحة في تصوير فكر ابن رشد، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية - وهي الترجمات التي اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين - كانت تشوبها الأخطاء بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل - والكلام هنا لجنثالث - مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرا.

وتجىء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوروبيون ابتداء من القرن الرابع عشر صورة اسطورية يرى فيها خارجا عن الدين، وينسب إليه كتاب لم يره أحد، وإن كان الكلام عليه في كل مكان (كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية «الدجالين الثلاثة» التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والاسلام^(٤٠).

ولعل أكثر المستشرقين انصافا لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذي توفر على دراسة فكره وقرا كثيرا من كتبه، وهو انصاف جزئي لم يبرىء ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل برىء مما يزعمون.

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه والتوفيق بين الاثنين من وجهة نظرنا مستحيل، فحدوث العالم أمر لا جدال فيه، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى - ويستطرد بلاثيوس قائلاً: إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وأنه تمكن من الوصول إلى نظرية في العلاقة بين الحكمة والشرعية كان لها من القيمة ما جعل مفكرا مثل القديس توما الاكوينى يعتمد إلى الاستفادة منها^(٤١).

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد تهمة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التي سلفت الإشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبداً، بل هو

على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محبي الدين بن عربي.

لقد حاول آسبن بلاثيوس أن يبريء ساحة ابن رشد في نطاق الايمان، ولكن مفهوم الايمان عند آسبن - وقد كان قسا - يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد، وعلى عقيدتهم نشأ وترعرع وفكر وكتب، وهوما نحاول أن نوضحه في ايجاز، لعل بعض الاعتبار الايماني يردّ هنا إلى المفكر الكبير المفترى عليه.

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة وكبير فقهاءها أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، إن اسم الحفيد الذي نشأ في بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى في كنيته، ولكي يفرق المؤرخون بين الشخصيتين فقد عرفوا ابن رشد الكبير بصفة الجد فيقولون ابن رشد الجد، وعرفوا ابن رشد الصغير - موضوع هذا الحديث - بابن رشد الحفيد.

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التي رسمها له المستشرقون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة. إن شيئاً من هذا لم يعرف في بيته، ولا في شيخه أبي بكر بن طفيل، ولا في أكبر تلاميذه أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطي ٥٥٩ - ٦٢٠هـ، الذي جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاماً.

صحيح أن بعض الفقهاء اتهموا ابن رشد بالمروق، ولكن ذلك لا يقوم دليلاً على زيغه لأن مثل هذه التهم توجه من بعض الفقهاء إلى بعضهم دون أن تعني ما يفهم منها من لم يألّف مناهج الفقهاء وتصرفهم في اللغة .

لقد رد المنصور أبويعقوب الموحي لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه في مراكش بعد قطيعة وأبعد استمرا أربعة أعوام، وما كان أبويعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت تهمة الزندقة صحيحة .

إن ابن رشد الحفيد في الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهاءهم، ومفكرهم، لقد ولي قضاء اشبيلية وهي مدينة عظيمة لا يلي قضاءها إلا كبار الفقهاء.

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه المالكي وهو في ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب «المقدمات» الذي قدم به «المدونة الكبرى» برواية سحنون وابن القاسم المصري.

على أن أهم كتب ابن رشد في الايمان والدعوة إليه والاقناع به هو كتابه العظيم «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»، إن الكتاب يحمل عنوانا كبيرا طويلا، لعله من أطول عناوين الكتب المعروفة، ولكنما يعمد ابن رشد إلى ذلك عمدا حتى يعلن على الناس أنه ليس مجرد مفكر مسلم مؤمن وحسب، ولكنه يحذر المسلمين الشبهات والبدع التي تنتهي بالناس إلى الضلال.

يبين ابن رشد في كتابه هذا الذي قسمه إلى عدة فصول، حتمية وجود الإله المعبود، ثم ينتقل إلى برهان وحدانية الله ثم ارسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم، وفي آخر الكتاب يعرض المفكر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أنهما حق، ويؤكد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة، وأن كان له تحفظ في البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التي عاش الناس بها حياتهم الدنيا والله سبحانه قادر على كل شيء.

كانت جريمة كبيرة تلك التي ارتكبتها المستشرقون في حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعوا، وغاب عنهم أن يقرأوا فكره من كتبه التي عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كونه يؤمن بالله ربا واحدا لا شريك له، ويمحمد نبيا ورسولا، وبالقرآن كتابا، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

* * *

المستشرقون والموشحات:

وهل الزجل والموشحات فنون غير عربية؟!

الشعر العربي هو أطول فنون الشعر التي قيلت في اللغات جميعا استمرارية وحياة، ومن ثم فهو أكثرها قابلية للتطور، لانه عاش نحو من ثمانية عشر قرنا موصولة دون انقطاع على مساحة عريضة من الأرض، بعضها لا تزال تحتضنه، وبعضها الآخر انحسر عنه اللسان العربي مثل اسبانيا وجزر البحر الأبيض المتوسط وايران وأفغانستان ومناطق ما وراء النهر في بخارى وسمرقند، وأكثر الأقطار التي تحتلها روسيا اليوم، ولكنه في هذا العصر برغم تقلص مساحة الأرض التي كان يعيش فيها لا يزال وافر العطاء، متجدد الأشكال، متطور المضامين، متعدد الأوزان، وهو الحال كذلك وكما هو حادث بالفعل - يتسع لكل جديد في نطاق تطوره، وهو منذ القدم مقسم إلى سبعة أنواع ما بين معرب وملحون، وهي على الترتيب: القصيد، والرجز، والدوبيت، والموشح، والزجل والموالي، والقوما والكان كان.

وعلى الرغم من ذلك، ولأن لفظي التوشيح والزجل قد جريا على السنة شعراء الأندلس، فقد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن هذين النوعين من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، وعلى رأس هذا الفريق المستشرق ريبيرا الذي تابع الموضوع بحثاً وانتهى إلى ما يسمى بنظرية ريبيرا في الغزل والموشحات.

يصدر ريبيرا في رأيه من منطلق أن لغة الشارع في أول أمر الأندلس الإسلامي كانت اللاتينية الدارجة التي تعرف بـ *el Romance* ثم حدث تزاوج لغوي بين العربية واللاتينية الدارجة انبثق من خلاله طراز شعري مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية وأخرى شرقية، أخذ الناس يتناقلون مقطعاته سرا فيما بينهم وفي أوساط العوام، ثم تطور فصار أدبا ذا صورتين: أحدهما الزجل والثانية الموشحة، ومضى ريبيرا يضع توصيفا لكل من الزجل والموشحة على النحو الذي يعرفه الجميع، وينتهي إلى أن «الزجل والموشحة فن شعري واحد»^(٤٢).

ويمضي ريبيرا قائلاً إن هذا - أي الزجل - فن سوقي دارج يتغنى به في الطرقات، وذلك عربي فصيح، والموشحة تطلق على المذهب من الزجل الذي تستعمل فيه الفصحى أو ينظم في أسلوب أرفع من أسلوب الأرجال.

ولكي يدلل ريبيرا على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الأسباني للشاعر الفاريز دي فيا ساندينو *Alvarez de Villasandino*، وأجرى مقارنة بينه وبين أنموذج من أرجال ابن قرمان الشاعر الأندلسي.

وتابع ريبيرا في نظريته - والأصوب أن نقول في نظريته - في الزجل المستشرق مننذر بيدال *Menendez Pidal* الذي يعتمد إلى التعبير عن رأيه بأسلوب غير مهذب إذ يقول: الزجل عربي بلغته وإن كانت هذه اللغة سوقية حوشية كثيرة الأخطاء، عربي بالتزامه قافية واحدة تراعى في أبيات الزجل الواحد، ولكنه لا يبدو عربيا في نظمه على طريقة الفقرات، ولا يبدو عربيا في استعماله الخرجة في نهاية كل فقرة، ثم استطرده فجاء بمسببات أخرى^(٤٣)، تنتهي به إلى عكس ما أراد.

ويمضي على المنوال نفسه جارسيا جومس في شأن الموشحة إذ يعدّها فنا أندلسيا لاتينيا لأن الخرجات الأعجمية من وجهة نظره وعلى سبيل الاجتهاد إنما هي نصوص لأغان إسبانية اقتبسها العرب الأندلسيون وضمّوها موشحاتهم، كما ذكر حججا أخرى لوجهة نظره في هذا السياق، ولكيلا نطيل في مساحة هذا البحث فإننا نشير إلى ردودنا على وجهات النظر هذه جميعا في الفصل الذي أفردناه لفن الموشحات في كتابنا «الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه».

وإذا كان العلماء يأخذون بمبدأ أن «لا اجتهد مع النص» فإننا من واقع النصوص نؤكد أن كلا من فن الزجل والموشحات عربيان أصيلاً نشأ في المشرق ثم انتقلا إلى الأندلس، ذلك أن الشعر الملحون - والزجل فرع منه - عرف في مستهل الدولة العباسية في القرن الثاني الهجري في بغداد، ففيها على عصر الرشيد عرف «القوما والكان كان» و«الموالي»، وقد كتب في هذا الموضوع تلميذنا وصديقنا الدكتور رضا محسن القرشي عدداً غير قليل من البحوث الجادة.

وأما الموشحة فلقد عرفها العرب تأليفاً وغناءً وأنشاداً منذ عصر البعثة النبوية الشريفة، ولقد استقبل أهل يثرب المهاجر العظيم صلى الله عليه وسلم حين هلت طلعت الشريفة عليهم بالنشيد المحبب إلى كل نفس، بل بالموشحة البكر:

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا	مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوَدَاعِ
وَجَبَّ الشُّكْرُ عَلَيْنَا	مَا دَعَا لِلَّهِ دَاعٍ
أَيُّهَا الْمَبْعُوثُ فِينَا	جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمُطَاعِ
* * *	
أَشْرَقَتْ أَنْوَارُ أَحْمَدَ	وَاخْتَقَتْ مِنْهَا الْبَدُورُ
يَا مُحَمَّدُ، يَا مُجِدُّ	أَنْتَ نَوْرٌ فَوْقَ نَوْرٍ

أليس هذا مشروع موشحة إن لم يكن موشحة أنشدها أهل يثرب في الترحيب بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل أن يذهب الاسلام إلى الأندلس بقرن وقبل أن يولد أبو بكر عباد بن ماء السماء صاحب أول موشحة أندلسية وصلت إلينا بنحو أربعة قرون (توفي سنة ٤٢٢هـ).

إن الأجزاء التي وضعها الأندلسيون لأقسام الموشحة متوفرة في هذه المقطوعة الشريفة فهي مجتمعة تشكل «البيت» والفقرة الأولى منها تشكل «الدور» وهو مكون من ستة أسماط، والفقرة الثانية تمثل «المذهب» أو «الخرجة» حين تكون آخر المقطوعة وهي تضم ستة أغصان.

إن العرب حين أنشدوا مثل هذا التكوين الشعري لم يقصدوا إلى شيء بعينه غير إضفاء بعض التغيير أو التلوين، ثم عمد الشعراء بعد ذلك إلى التطوير، وكان تطويرا تلقائياً حيناً ومعموداً إليه حيناً آخر. إن الوليد بن يزيد الخليفة الأموي الشاعر الماجن يصور مجونه - وقد فعل ذلك الوشاحون الأندلسيون - بهذا النمط من الصيغة الشعرية:

أحب الغناء، وشرب الطلاء وأنس النساء، ورب السور

ودلّ الغواني، وعرفَ القيّان	بصبحٍ يمانٍ، قبيل السحر
فأما الصباح، فهَمّي القداح	وخيل شواح، جياذ خضر
ونصف النهار، عراك الجوّاري	وحل الأزار، إذا نهبهز
وأما العشّي، فأمر جليّ	وقتل الكميّ، بعضب ذكر

ويجيء بعد ذلك بعقود قليلة من السنين سلم بن عمرو المشهور بالخاسر فيمدح الخليفة العباسي موسى الهادي بأبيات يتصرف في عروضها، ويتلاعب بأوزانها، مثلما فعل الوليد بن يزيد من قبل فيقول:

موسى المطر، غيثٌ بكر	ثم انهمز، ألوى المرز
كم اعتسر، ثم ابتسر	وكم قدر، ثم غفر
عدل السّير، باقي الأثر	خير وشر، نفع وضر
خير البشر، فرع مضر	بدرٌ بدر، والمفتخر

لِمَنْ غَبَرَ

إن سلما الخاسر يتلاعب بمبنى القصيدة ويأتي بشيء جديد، فالبيت الواحد مكون من أربعة مصاريع، ويختم المقطوعة الشعرية بمصراع واحد يجعله بمثابة القفل، ومن الطريف أن الشاعر كتب مقطوعته بحيث إذا حذفنا المصراع الأخير من كل بيت لا ينكسر الوزن ولا يختل المعنى، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل بيت لا يحدث خلل ما، أليس ذلك تطورا في الوزن الشعري يمكن أن يؤدي إلى صورة ما، فيها جدة وابتكار واستهداف نوع شعري ما.

ويجيء أبو نواس تلميذ مسلم وصديقه ورفيق دربه فيصف الخمر بمقطوعة شعرية قريبة من هيكل مقطوعة سلم، ولكن أبا نواس المتفنن يلزم نفسه بثلاث قواف داخلية في كل بيت ثم يترك القافية الرابعة وهي الأخيرة متميزة لكي يجعل منها قافية مشتركة موحدة للقصيدة كلها، وهي طويلة نتمثل منها بهذه الأبيات:

سلافٌ دنّ، كشمسٍ دَجَن	كدمع جفنٍ، كخمر عَدَن
طبيعٌ شمسٍ، كلونٍ ورس	ربيبٌ فرسٍ، حليفٌ سَجَن
رأيتُ علجا، بباطرنجا	لها توجّي، فلم يُبَيِّن
حتى تبدّت، وقد تصدّت	لنا وملّت، حلولٌ دنّ
فاحت بريح، كريح شيخ	يوم صبوح، وغيم دَجَن
يسقيك ساقٍ، على اشتياق	إلى تلاقٍ، بماء مُزِن
يدير طرفا، يعيرُ حتفا	إذا تكفّا، من التثني
على غناء، وصوت ناّي	دواء داءٍ، من التجني

إن أبا نواس ملتزم الدرب الذي اختطه الوليد قبل ذلك بأكثر من نصف قرن من الزمان وأبيات أبي نواس هذه لا تسير في الطريق إلى الموشحات من حيث الأوزان وحسب، وإنما هي تضرب فيه موضوعاً وغرضاً، فهي وصف للخمر مع غزل بالساق في مجلس غناء، وتلك هي البيئة الدقيقة التي انتعشت فيها الموشحات بالأندلس.

ويقفز ديك الجن الشاعر الحمصي الشامي قفزة أخرى إلى شكل الموشحات وهيكلها دون أن يدري شيئاً من أمرها غير أنه يعتمد إلى ابداع شيء جديد في مضامير الأوزان الشعرية، وإذا كان سلم وأبونواس ينوبان عن اضرابهما من شعراء القرن الثاني في تمثيل أشكال التطور، فإن ديك الجن برغم لقائه أبا نواس يمكن أن يمثل بادرة التطور - إلى شكل الموشحة - في بداية القرن الثالث، فلقد توفي سنة ٢٣٥هـ، أي بعد أن ضرب أكثر من ثلثه وعاش فيه ثلاثة عقود ونصف عقد كاملات.

ماذا يقول ديك الجن وهو مكمل محاولة صاحبيه مسرع في مضمار التطوير؟ إنه يقول هذا النوع الجديد:

قولي لطيفك ينثني	عن مضجعي عند المنام
عند الرقاد، عند الهجوع	عند الهجوع، عند الوسن
فعسى أنام وتنطفي	نار تأجج في العظام
في الفؤاد، في الضلوع	في الكبود، في البدن

* * *

جسد تقالبه الأكسف	على فراش من سقام
من قتاد، من دموع	من وقود، من حزن
أما أنا فكما علمت	فهل لوصيك من دوام
من معاد، من رجوع	من وجود، من ثمن

إننا لو قمنا بتعديلات طفيفة وتنقلات قليلة في الرسم الذي اختاره ديك الجن لمقطوعته الشعرية هذه لأصبحت موشحة أندلسية بمسميات أجزائها من أقفال وأغصان وأسماط وأدوار، وإنها بما يشبه الخرجة المعربة.

إننا لا نريد الإطالة في الاستشهاد بالنصوص، وقد كان بالإمكان الاستشهاد بنصوص أخرى لأدم بن عبد العزيز وأبي العتاهية وغيرهما، ولكن الأمر الذي لانحب أن نهمل شأنه هي تلك المقطوعة الشعرية التي أنشأها أحمد بن سعد الأصبهاني الكاتب الشاعر المكنى بأبي الحسين الكاتب الذي كان يعيش في أصبهان بين سنتي ٣٢٠، ٣٢٤هـ، يقول أبو الحسين في بعض أبياته:

وبلدة، قطعتها، بضامر خفيد، عيرانية ركوب

وليلة، سهرتُها، لزائر
وقينة، وصلتُها، بطاهر
وقهوة، باكرتُها، لفاجر
ومسعد، مواصل حبيب
مُسَوِّد، تَرَبُّبُ العُلا نَجِيب
ذي عتد، في دينه وَزُوب

إننا لو حذفنا المقطوعة الأخيرة من كل بيت لظل الوزن سليما والمعنى مستقيما وصارت هكذا:

وبلدة، قطعتها، بضامر خفيـد

بل يمكن اعمال مزيد من الحذف فلا يختل الوزن أو المعنى ويصير البيت هكذا:
وبلدة قطعتها بضامر
وليلة سهرتها لزائر
وقينة وصلتها بطاهر

إننا نسير من واقع هذا التسلسل في الطريق إلى وجود الموشحة في المشرق قبل الأندلس، ثم تأتي بعد ذلك هذه المقطوعة التي نسبت خطأ إلى امرئ القيس، إذ ليس من المعقول أن تكون كذلك، وإنما قد أنشئت - على ما نرجح - في زمان لا يتعدى القرن الثالث الهجري بأي حال، أي فترة نحل الشعر ونسبته إلى أعلامه الجاهليين بقصد الارتزاق والتكسب. وتقول المقطوعة:

تَوَهَّمْتُ مِنْ هِنْدٍ مَعَالَمَ أَطْلَالِ
عَفَائُفٍ طَوَّلَ الدَّهْرَ فِي الزَّمَنِ الْخَالِي
مِرَابِعُ مِنْ هِنْدٍ خَلَّتْ وَمَصَائِفُ
يَصِيحُ بِمَغْنَاهَا صَدَى وَعَوَازِفُ
وَعِثْرُهَا هَوَجُ الرِّيحِ الْعَوَازِفُ
وَكُلُّ مُسَفٍّ ثُمَّ آخِرُ رَادِفُ
بِأَسْحَمٍ مِنْ نَوْءِ السُّمَّاكِينِ هَطَالِ

إن هذه المنظومة ليست أندلسية باتفاق، وهي لكي تصير موشحة أندلسية كاملة البناء تحتاج إلى تعديل في غاية اليسر، وذلك بأن يزحزح الشطر قبل الأخير «وكل مسف ثم آخر رادف»، لكي يلحق باخوته الأسماط الثلاثة السابقة عليه، فيكون «دورا» عدته أربعة أسماط بدلا من الثلاثة الموجودة فعلا، ثم يؤلف غصنا لامي القافية ليوضع مكان هذا الشطر الذي ارتقى فصار سمطا، وبذلك نكون أمام موشحة كاملة نقية، وكل ما كان يُحتاج إليه هو وضع تعريفات لأجزائها مثلما فعل الأندلسيون.

ليجتهد إذن المستشرق ريبيرا ما شاء له الجهد، وليسع في امكان «تعجيم» الموشحة والزجل ما وافاه المسعى، ولكن ذلك لن يغير من الأمر شيئا، فتلك مسيرة

الموشحة في أطوارها المشرقية المختلفة موثقة بالنصوص حتى سُلِّمت كاملة إلى الأندلس
ينقصها غصن واحد، وشكر الله للوشاحين الشعراء العرب الأندلسيين احتضانهم لهذا
الفن وتنميتهم له واختراعهم أسماء طريفة لأجزاء الموشح.

* * *

المستشرق سيمونيت وكتابه «المستعربون»

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المستشرقين الذين وقفوا من الحضارة الإسلامية في الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متناولين على الشخصيات التاريخية، ولكن شرور هؤلاء جميعا بما فيهم دوزي الذي تنضح كتاباته سما ومرارة ضد الاسلام والمسلمين لا تشكل إلا حجما قليلا إذا ما قورنت بما كتبه فرانسيسكو خافيير سيمونيت Francisco Javier Simonet ضد الاسلام والمسلمين في الأندلس.

إن سيمونيت مستشرق اسباني كاثوليكي شديد العصبية لقومه بذيء اللسان، عميق الحقد على الاسلام والمسلمين، ويحمل كتاباته شحنة مكثفة من الكراهية الشديدة للاسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التي شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها.

عاش سيمونيت في القرن الماضي وألف كتابين كبيرين: أولهما جعل عنوانه Glosario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات اليبيرية واللاتينية التي كانت مستخدمة بين المستعربين الأندلسيين، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها. وثاني الكتابين - وهو موضوع حديثنا - عنوانه تاريخ المستعربين في اسبانيا Historia de Los Mozarabes de Espana يهاجم الاسلام من خلاله أعنف مهاجمة، ولا يتردد في استعمال التعبير البذيء، ولم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية.

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى اسبانيا الاسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لسانا، والتزموا نهج حياة المسلمين، وتزوّجوا بزيهم وتسموا بأسمائهم، بل إنهم زادوا على ذلك بأن جعلوا طقوسهم الكنسية مختلفة عن طقوس أبناء ملتهم، ولعلمهم أدخلوا فيها ألفاظا عربية، ومن ثم كانت طقوسهم تسمى الطقوس المستعربية، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يدين بالاسلام ويبرع في العربية والعلوم الدينية.

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ في اسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون في أوائل

القرن الحادي عشر الميلادي^(٤٤)، وإن كان سيمونيت قد تناول بالدراسة نصارى الأندلس منذ السنوات الأولى للفتح، ومن ثم يكون المستعربون الذين يعينهم هم نصارى الأندلس في كل العهد الاسلامي.

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وأن تسموا بالأسماء العربية - وهذا أمر طبيعي - احتفظ عدد كبير منهم بالأسماء القديمة مثل بني انجلين Angelino وبني شبريق Savarico الاشبيليين، وبني لنق Longo ، وبني القبطرنة Kabturno^(٤٥).

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلا حافلة كلها بالكذب المتعمد والتزيف الصارخ يقول سيمونيت في بعض فصول مقدمته: «إذا كان العرب الذي أخضعوا الشام ومصر وغيرهما من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن يدخلوا أية ثقافة ذات قيمة بحكم كون نصارى هذه البلاد كانوا أرقى منهم في المستوى الحضاري، فإنهم من باب أولى لم يكونوا قادرين على أن يقدموا شيئا لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية^(٤٦)».

ألم نقل إن الرجل حاد اللسان يلقي الاتهامات دون أساس من التاريخ أو سند من الحقيقة؟ ويستطرد قائلاً: «وإذا كان أهم ما قدمته الحضارة الاسلامية لتاريخ البشرية هو ما تم في ظل الخلافة العباسية من نهضة فلسفية وعلمية، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضة إنما تمت بفضل الرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الاغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية».

إننا لا نريد أن نتعجل الرد على هذا الرجل، ذلك أن الرد على اغاليطة المتتابة يحتاج إلى بضعة مجلدات، ولكن إذا كانت الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذبا. إن احدا لا ينكر أن عددا من الرهبان قاموا على ترجمة عدد من كتب التراث الاغريقي في مستهل العصر العباسي، وكان عملهم قاصرا على الترجمة وحدها وليس على الابداع، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمين وفي مقدمتهم الكندي الفيلسوف الطبيب العربي صليبي، المسلم عقيدة، المعاصر لهم، بل إن الكندي نفسه كان في مقدمة المترجمين الحذاق، وكان يجيد أربع لغات، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالاضافة إلى الكندي عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر. هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنما كانت تستقي المعرفة من كل مورد وتنهلها من أي مصدر، فإن عدد ما ترجم من الكتب الفارسية لا يكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده قد ترجم عشرات منها، هذا فضلا عن الكثيرين غيره الذين نقلوا عن الفارسية وغمسوا أنفسهم في مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما، كما لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الاسهام الطيب في حضارة المجتمع الاسلامي.

لقد تناسى سيمونيت ذلك كله، بل تناسى أن المسلمين مع انتفاعهم بهذه الحضارات فقد ظل صلب حضارتهم اسلامي الأصول والسمات، عربي الوجه واللسان.

على النهج نفسه من الاختلاق والمغالطة ينتقل سيمونيت - في مقدمته - إلى الحديث عن المستعربين فيقول: «بفضل المستعربين الأندلسيين عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرها عامة الشعب المسلم»^(٤٧)، (كذا) ثم يمضي في تقوله: «وبهذا يعترف الكتاب والمؤرخون المسلمون أنفسهم» فيقول لأنه تصيدٌ موقفاً للمنصور بن أبي عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة، ثم عمم الحكم على المسلمين. إن سيمونيت يمضي في حملته مختلفاً ما سماه دليلاً ويقول: «والدليل على ذلك أن الكتب التي وصلتنا في الفلاحة والطب وفي غير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليها في ظل الخلافة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين»^(٤٨) وفي حاشية يقول سيمونيت: «إن أشهر أطباء عبد الرحمن الناصر - يحيى بن اسحاق - كان من المستعربين نصرانياً بالولادة، ثم ارتد بعد ذلك، ودان بديانة المسلمين».

هكذا يعدّ الذين أسلموا من الأندلسيين - وهم ملايين كثيرة - مرتدين على رأسهم العلماء الكبار الذين نعتهم بأنهم أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان.

إن سيمونيت يغضّ الطرف عن أسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا في الفنون التي ذكرها والتي لم يذكرها من فلاحه وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء، وهم يعدون بالمئات - وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم - وهو يركز على عالم بذاته مثل حكيم قادس واسمه كولوميللا، وهو روماني من علماء القرن الثاني الميلادي، وصاحب كتاب الفلاحة الذي ترجم إلى العربية وضاعت أصوله الأولى، ومثل باولوس هورثيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذي قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدث هو قاسم بن أصبغ البلياني من كبار علماء القرن الرابع الهجري، وُصف بكونه يارعا في الوثائق والأحكام. وكان العالم الجليل قاسم بن أصبغ حرصاً منه على توخي الأمانة في الترجمة قد استعان بأحد أساقفة قرطبة حين ترجم كتاب هورثيوس، ومن الأمور الجديدة بالذكر أن قاسماً كان أستاذاً للعالم الكبير أحمد بن محمد بن الحباب الشهير بابن الجسور (٣١٨ - ٤٠٠ هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذاً للفقهاء الأديب المفكر الأندلسي ابن حزم.

وحين يعرض سيمونيت للفتح الإسلامي يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم في هذا الفتح المبين الذي ليس له مثيل في التاريخ قديمه وحديثه، فقد فتحت شبه جزيرة إيبيريا من أقصاها إلى أقصاها في عامين اثنين. يغضّ سيمونيت

الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سبا شديدا، ثم ينتقل لكي يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى، منكرًا أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للأسبان وحافظوا على التقسيم الكنسي، ولم يهدموا الكنائس، بل أسهموا في بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر، ويضرب صفحا عن المعاهدات التي أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير. ومعاهدة طارق بن زياد، وهي وثائق عظيمة لتسامح المسلمين في الأندلس، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات. إن سيمونيت ينكر ذلك كله، ينكر أن هناك تسامحا من جانب المسلمين ويقول في مغالطة ظاهرة: «وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوي نوايا حسنة، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ما جاء بفقراتها التي يدل ظاهرها على التسامح»^(٤٩). ويتصيد سيمونيت مثالا يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا المعروفة حاليا بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة.

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لا يذكر سبب نقضها، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومة ليست موجودة في أي مصدر عربي من مصادر تاريخ الأندلس، وليس هناك مجال للشك في أمانة المؤرخ المسلم ودقته مهما كانت الأحداث في غير صالح قومه.

العجيب في أمر هذا المستشرق انه يقرر هنا أمرا ويقرر عكسه في مكان آخر، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار، ففي هذه القضية التي زيفها - أعني قضية إنكار تسامح المسلمين - نجده يقول العكس في صفحة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين.

وفي صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التي انتشرت من الكنائس التي تهدمت. وفي صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأنها وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك، وكان يعمر ما ينهار من الكنائس، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التي كانت واقعة بين أبي الخطار والصميل بن حاتم.

إن سيمونيت لم يقرأ شيئا عن الاسلام، ولو فعل - كان لابد له أن يفعل - لعرف أن العقيدة الاسلامية تلزم أصحابها باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عبادتهم.

وفي الفصل الثالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيين مثل عدم تشميتهم إذا عطسوا - والتشميت هو أن تقول لمن يعطس: يرحمك الله - ويقول إن الذمي لم يكن يُحيًا بتحية المسلمين ولم يكن يُكَنَّى^(٥٠)، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعي إلى الاسلام، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهاء لأن الاسلام الذي يسمح للمسلم أن يؤاكل الذمي، ويلزمه بحسن معاملته والحفاظ على جواره وما له وعرضه لا يمنع تحيته في النطاق الذي يتمشى مع سماحته والحرص على بنية المجتمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتايين.

الأمر العجيب أن سيمونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول: وعلى الرغم من هذه المعاملة القاسية التي كان المسلمون يعاملون بها المسيحيين، فإنهم لم يكونوا يرون بأسا باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين، ثم يردف قائلا: وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية^(٥١).

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد الشعانين إنما يشيد بروح التسامح والمودة، وهو بذلك ينقض اتهامه السابق الخاص بسوء معاملة المسلمين للذميين. والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرانهم المسيحيين في أعيادهم لم تقتصر على سواد الناس فقط، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك، وتذكر المراجع الاسلامية أن المأمون العباسي، كان ينزل ديرا في إحدى رحلاته في منطقة الجزيرة وتصادف أن حلَّ عيد الشعانين فاحتفل الرهبان به على عادتهم فشاركهم الخليفة المسلم احتفالهم وسار في موكبهم داخل الدير.

وفي هذا الفصل نفسه من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، ويرى أن ذلك ضربا من الوحشية، ثم يقارن بينه وبين المسيحي الذي يدين بالاسلام فلا يوقع عليه جزاء^(٥٢).

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معا، لأن الاسلام في تشريعه عقوبة المرتد لم يقصد بذلك المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه، يستوي في ذلك المسلم الذي ولد على الاسلام، والمسلم الذي تحول إلى الاسلام من أية عقيدة، بل المسلم الذي لم يكن على دين، فهو حين صار مسلما لا ينظر إليه إلا أنه كذلك، فإذا ما تحول عن الاسلام إلى دين آخر، وقع عليه حد المسلم المرتد. إن سيمونيت يريد أن يشكل العقيدة الاسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذي يريده والشكل الذي يرضاه، وتلك هي الغفلة بعينها.

ومن الفصول الغريبة من كتاب سيمونيت، الفصل الرابع عشر الذي اتخذ له عنوانا مثيرا هو (المستعربون على مذبح الاستشهاد). إن حركة الاستشهاد تمثل نوعا

من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ بهم التعصب الديني درجة من درجات الهوس، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهي غاصّة بالمصلين ويسبون الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون الرد التلقائي من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذي قد يؤدي إلى الموت.

إن سيمونيت يحتفل بهذه الحركة احتفالا شديدا، ويرى أن هؤلاء المرضى بهذا الهوس الديني يمثلون قمة التدين المسيحي وصفائه، ومن الغريب أن هناك عددا من الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى قد ألفوا كتباً باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التي كانوا يطلقون عليها لفظ Martirio، وقد استمرت بضع عشرات من السنين.

ويأتي سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعيا لاحدى الكنائس في ضواحي قرطبة في أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦ - ٢٣٨ هـ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه في ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين، ويهوى مناقشة المسلمين في أمور العقيدة، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح، فقال إنه يعتقد بالهوية المسيح، وأما محمد فإن هناك آية في الانجيل تقول انه سيظهر في آخر الزمان عدد من مدعي النبوة، فلا تتخذوا باتباع كثير من الناس لهم، وإن محمدا ليس إلا واحدا من هؤلاء، وكان القس برفكتور في أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبي المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل.

ويمضي سيمونيت في ذكر قصة برفكتور الذي يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين - على الرغم من غيظهم الشديد - تركوه يمضي، وقدموا شكوى للقاضي بأن واحدا يلعن نبيهم، فعقدت محاكمة لبرفكتور انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان في بلاط عبد الرحمن الأوسط في ذلك الوقت خصي اسمه نصر، كان مسيحيا وأسلم، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيه وأثيره، فكان يكره النصارى - والكلام لا يزال لسيمونيت - كراهية شديدة، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته، فسعى نصر لى القاضي ليصدر حكما باعدام برفكتور، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة^(٩٢).

لقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلا من أبطال الكنيسة، وصاغ قصته في قالب درامي مثير، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم اعدام برفكتور وهو ١٨ ابريل وتسميه يوم سان برفكتور.

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذي صدر من برفكتور أو غيره يدل على عصبية مقبحة وهوس غير محدود، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونية نفسه، لأنه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين في مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب، إن هذا الفريق من الناس يُصنّفون بأنهم خارجون على القانون، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الإمارة.

بقي أن نذكر أن المعلومات التي ساقها سيمونية في هذه القصة لا تقوم على أي أساس علمي ولا تعتمد على أي مصدر تاريخي، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله.

فهذه القصة لو خضعت لمنطق التاريخ، وحلت أحداثها من واقع سيادة القضاء واستقلاله في الأندلس، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضي فضلا عن خصي بالقصر، لكان الحكم الوحيد أنها مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر، فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتي بمثل هذه القصص المثيرة دون توثيق علمي أو سند تاريخي. إن هذا الفصل إن دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونية هذا الذي يتمتع باحترام كبير عند الأسباب ليس إلا واحدا من أولئك الذين ضربوا في التعصب الكريه بسهم وافر، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصاب منهم مقتلا، فقد خصص سيمونية ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين.

ويمثل الفصل الحادي والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذي جعل من سيمونية عورة قبيحة من عورات المستشرقين، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذي ولد في قرطبة سنة ٨١٠م وتحدث فيه عن «فضائله» وإيمانه، وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه أبولوختيكو Apologetico يعني «الجدل».

وكان سمسون حاد اللسان، مضطرب المزاج، عنيف الألفاظ، ولا شك في أن موضوع كتاب «الجدل» قد صادف هوى في نفس سيمونية، لأنه لا يكتب إلا كل ما يسيء إلى الاسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردي عمقا سحيقا.

إن القس سمسون يتحدث في كتابه عن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعبادات الاسلام، وبآراء أخرى يقول أنهم تأثروا بالعبادات والعبادات الاسلامية عامدا في تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب، غير ملق بالالما ينبغي أن يتسم به رجل الدين من وقار، ذلك انه تخطى عن مبادئ الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسي.

وإذا كان الحقد يصيب بعض الناس بالهوس، فإن ما بلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحيي الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسي عن المسلمين، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة في اسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الاسلامي، لأن الشذوذ الجنسي طبقا لما هو معروف تاريخيا آفة رومانية قديمة، وكثير من أباطرة الرومان كانوا متهمين بالشذوذ، ولقد خضع الأسبان للرومان وقتا طويلا، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون الأندلس، ولكن قبل أن يظهر الاسلام ويعم بنوره البلاد التي رضيتها ديننا، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعاتهم، وإن كانت ظهرت في وقت متأخر عند بعض المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من الطريق نفسه الذي وصلت به إلى الأسبان .

إننا حينما جال بنا النظر في كتاب سيمونيت لا نقع إلا على خطأ واضح أو افتراء ظاهر أو تزيف لأحداث التاريخ.

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون، الخارج على القانون المتمرّد على الخلافة^(٥٤). كان عمر بن حفصون يمثل مصدرا من مصادر القلق للخلافة الاسلامية في الأندلس، فما وقع اتفاقا إلا نقضه ولا أعطى عهدا إلا خانته ومع ذلك فإن سيمونيت لا يعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من اسلامية وأوروبية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد، وإنما يعدّه بطلا عظيما يمثل القومية الاسبانية المسيحية، أما لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطيء، فلأن ابن حفصون قد ارتد عن الاسلام وتنصر في آخر ايامه، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع انها لم تكن كذلك في قليل أو كثير، فكل الحركات التي تمرت على الخلافة في الأندلس كانت حركات سياسية قام بها مسلمون متمردون، وأما القرائن التي تنقض ما ذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصر إلا في آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه في تنصّره، وظلوا على اسلامهم، وقد قربهم عبد الرحمن الناصر إليه، وإن مما يلتفت النظر هنا أيضا أن سيمونيت قد أسرف في الحديث عن ابن حفصون اسرافا شديدا وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين.

وفي مضمار نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أي المستعربين، يعقد سيمونيت فصلا كاملا - هو الفصل الثلاثون - ويخصه لربيع بن زيد الأسقف، ويجعل منه أي من ربيع بن زيد، السبب الرئيسي للازدهار الفكري والعلمي على أيام عبد الرحمن الناصر، فهل هذا الكلام صحيح تاريخيا، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط

الفكري العميق الرحيب والمد الثقافي المتدفق متمحورا على شخص واحد هوربيع بن زيد الأسقف.

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيوندو Recemundo صاحب كتاب (تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان) وهو حسب الوصف الذي جاء به المقرئ له: «فيه ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه»^(٥٥)، وهو تقويم في الفلاحة.

ونود أن نوضح بادية ذي بدء أنه ليس هناك ما يثبت - حتى الآن - أن ربيع الأسقف هو نفسه ريكيوندو، هذه واحدة، والثانية هي أنه يشك كثيرا في أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم. إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك.

إن غريب بن سعد القرطبي المتوفي ٣٦٩ هـ - ٩٨٠ م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عددا من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحة اشتهر من بينها التقويم الذي وضعه وأطلق عليه دوزي تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، وغريب بن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانيا كما ظن سيمونيت، ونظرا لاشتراك التسمية بين كتاب غريب وكتاب ربيع أو بالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع فقد قام دوزي بعملية متابعة يلخصها بالنتيجة على النحو التالي^(٥٦): وضع غريب بن سعد تقويمه المعروف في سنة ٣٤٩ هـ / ٩٦١ م، وقد ضاعت نسخه العربية، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وإن كانت غربية اللغة) فقرأها دوزي، واستطاع أن يخرج منها النص العربي للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١.

ويمضي بالنتيجة قائلا: وقبيل ذلك بقليل وجد جيرموليري نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد، فنشرها ذيلًا على كتابه المسمى: «تاريخ العلوم الرياضية» في إيطاليا سنة ٨٣٥ م، وقارن دوزي بين هذا النص وتقويم غريب المذكور آنفا، فتبين أن النص اللاتيني المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم غريب مع بعض الزيادات، وقد أيد هذا الاستنتاج أدواردو سافدرا وخافيير سيمونيت.

إن سيمونيت يأتي بالشيء ونقيضه، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هو ريكيوندو ثم لا يقدم ما يثبت أن الاسمين لشخص واحد، وهو لا يستحي من هذا التناقض في أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب ازدهار الفكري والعلمي في أيام عبد الرحمن الناصر، ولا ينسب شيئا لمن ثبت أنه صاحب تقويم نفيس موجود في المكتبات وهو غريب بن سعد الذي عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩ هـ أي قبل وفاة الخليفة العظيم، لا شيء إلا لأنه من

أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم دانت بالاسلام.

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكري والعلمي في عهد الناصروهل قامت على أيدي المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالما فاضلا، وقد كان الناصريحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقربهم إليه، فقرب إليه ربيعا الأسقف وعينه سفيرا له لدى هوتوملك ألمانيا، بل إن عبد الرحمن الناصرلم يجد حرجا في أن يعين في منصب الوزارة طبيبيا يهوديا هو أبو يوسف حسداي بن اسحاق بن عزرا بن شبروط والحق أن تعيين يهودي في منصب الوزارة وآخر مسيحي في منصب السفارة لا يعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصريقد رما يعود إلى سماحة الاسلام، فالناصركان خليفة المسلمين في الأندلس، ومستشاروه من العلماء المسلمين، معروفون بعلمهم الواسع وفقههم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية، وإن موافقهم منه لا تحصي، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان، ونستطيع أن نذكر اسماء المنذر بن سعيد البلوطي والفقيه المشاور أبو إبراهيم، وأحمد بن مطرف، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو «لم ينزع للورع عن مرقب، ولا اكتسب اثما ولا احتقب. ولى قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) ونأهيك من عدل أظهر، ومن فضل أشهر، ومن جور قبض، ومن حق رفع، ومن باطل خفض، وكان مهيبا صارما غير جبان ولا عاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ورفع ظلم»^(٥٧).

إن للمنذر بن سعيد مواقف صارمة من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسي وواحد من أعظم ملوك الدنيا، كان المنذرون زملاؤه من العلماء يتدخلون في الشؤون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذي يصل في تشدده إلى درجة التوبيخ وخصوصا عندما أسرف في بناء القصور واختطاط الزهراء^(٥٨).

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة في شئونه الخاصة يقدررون على نقده في الشئون العامة، ولقد فعلوا، ولوجودوا أن ثمة مانعا يحول دون تعيين نصراني سفيرا وآخر يهودي وزيرا ما ترددوا في مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت في مواجهة اتهاماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداي وزيرا لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعاً للتكريم، وقد تمكن حسداي بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية في قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية في الأندلس وبعدها الأدب العبري.

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين:

الأولى: إن الازدهار الفكري والعلمي أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف^(٥٩) الذي سماه البعض ريكيموندو ، ونسبوا إليه التقويم المسمى « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » .

الثانية: «بفضل المستعربين الأندلسيين - يعني النصارى - عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرها عامة الشعب المسلم^(٦٠)» .

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثا وتبين أن أحدا لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هوريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب «تفصيل الأزمان» من تأليفه، وإن دوزي قد وقعت في يديه نسخة في الموضوع نفسه - أي تقويم فلكي مناخي زراعي - مكتوبة بالحروف العبرية وظنها «تفصيل الأزمان» فإذا بها التقويم الذي وضعه الفلكي الطبيب المسلم عريب بن سعد، وإن كلا من إدوارد وسافدرا وفرانسيسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف. إن الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن سعد الأسقف والحال كذلك لا بد أن يصيبها الاهتزاز ويحيط بها الضباب الذي يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التي أحاطها بها سيمونيت، وبالتالي ينبغي أن ينتقي الفضل الذي خلعه عليه سيمونيت بجعله محور الازدهار الثقافي في أيام عبد الرحمن الناصر، وإن أي واحد من العلماء الكثرين الذين عاشوا في بلاط الخليفة الأندلسي العظيم أحق من ربيع بهذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة .

تجىء بعد ذلك المقولة الثانية التي تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل .

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما : العلوم الرياضية والفلكية وكانت مرتبطتين بعضهما ببعض، فالرياضي غالبا ما كان فلكيا والعكس صحيح، والعلوم الطبية .

إننا سوف نقدم في إيجاز شديد تعريفا بالعلماء المسلمين في هذين الميدانين في الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفي عصره، ولوقد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفسفة والأدب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكن قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتأليفهم وتجاربهم في هذا الشأن، ولكنه لم يفعل، ليس عن قصد فيما نرجح - فالرجل يقول أي شيء مادام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أي فضل أصابوه أو إنجاز حققوه - ولكن لغفلة ونسيان وأنا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى، ليس لنكران فضلهم أو جحود لجهدهم، ولكن لتصحيح المقولة الخاطئة التي

أفترأها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب وغير المسلمين.

إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفلكيين في الأندلس كثير وهم أصحاب انجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع بها العالم الغربي حتى عهد قريب، فمن روادهم أحمد بن نصر المتوفى سنة ٣٢٢هـ وهو صاحب كتاب «المساحة المجهولة» الذي ذاع صيته واشتهر أمره^(١١).

ومنهم العالم الرياضي العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد المجريطي المتوفى ٣٩٤هـ (نسبة إلى مجريط وهي مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عددا من كبار الفلكيين والرياضيين الذين سوف نعرض لهم بعد قليل، ولمسلمة المجريطي عدد من المؤلفات النفيسة التي أشهرها رسالة الاضطراب، وثمار العدد، وتعديل الكواكب، كما أنه ترجم كتاب قبة الفلك لبطليموس إلى العربية.. ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية.

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التي أثمرت عددا من التلاميذ العلماء العظام فإن صاعدا الأندلسي يعبر عن ذلك بقوله: وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينبج عالم بالأندلس مثلهم^(١٢).

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمع المتوفى سنة ٤٢٥هـ كان ابن السمع كما يقول عنه صاعد الأندلسي متحققا في علم العدد والهندسة، متقدما في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب، وأما مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات، وكتاب طبيعة العدد، وكتابان في الاضطراب، كما أن له زيجا ألفه على نسق كتاب السند هند.

ومنهم أيضا أبو القاسم أحمد بن عبدالله بن عمر المشهور بابن الصفار، وهو من أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفى بها سنة ٤٢٥هـ وهي السنة التي توفى فيها ابن السمع الرياضي الفلكي الذي مر ذكره^(١٣).

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عددا من العلماء الرياضيين من أهل قرطبة يعدون حفدة علميين لمسلمة المجريطي، ولابن الصفار عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب في العمل بالاضطراب، والزيج الذي عمله على مذهب السند هند. ويذكر صاعد في ترجمته أن له أخا يسمى محمدا مشهورا بعمل الاضطراب لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعا لها منه^(١٤).

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي المتوفى سنة ٤٤٤هـ الذي جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب، وقد توفر أيضا على

كتب المنطق وضبط كثيرا منها، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهدا كبيرا، ولكنه أثر في آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفي عن عمر قدره خمس وسبعون سنة^(١٥).

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد المشهور بالكرماني، وكان من الراسخين في علمي العدد والهندسة، وهو من أهل قرطبة، وبعد أن درس على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملا معه رسائل اخوان الصفا المشهورة، وتوفي بسرقسطة سنة ٤٨٥ هـ وقد تجاوز التسعين^(١٦).

ويحيى بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالي المتوفى سنة ٤٧٢ هـ الذي يقول عنه المستشرق سانشر بيريز Sancher Perez إنه يعدُّ أعظم أهل الفلك العرب، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة^(١٧).

وقد ابتكر الزرقالي نظريات جديدة عن الكواكب السيارة، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل، «الزرقالية» و«الصفيحة» التي تسمى في الغرب Osfea.

ومن كتبه التي اعتبرت أصيلة في موضوعها كتاب الأفق، ورسالة في العمل بالصفيحة، وطريقة عمل اصطلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها، لذلك فإن الفرنجة يعدُّون الزرقالي من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم إزراقيل.

وحتى ملوك المسلمين في الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفي مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفى سنة ٤٧٣ هـ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه، فخاص في علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف في الفلك كتابا نفيسا عرف «بكتاب الاستكمال» قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التي تدرس بها كتابات أقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس.

إنه لا يزال في جعبة الببليوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الإبهار الفكري والانجاز العلمي في الأندلس، ولكن هذا القدر الذي ذكرناه يكفي لتأكيد رأينا في مقولات سيمونيت في حق المسلمين.

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التي أنكرها سيمونيت على المسلمين يقول المستشرق الاسباني أنخل جنثالث بالنثيا ما نصه دون زيادة أو نقصان: أزه علم الطب إزهارا عظيما بين مسلمي الأندلس^(١٨). وفي يقيننا أن هذه الجملة تكفي للتعريف بالانجازات الطبية التي حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون.

وكأي بلد مبتدئ في علم ما عمد المسلمون المهتمون بتعلم الطب إلى ابتعاث أولادهم إلى أفريقية أو المشرق للتعلم والتدرب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم.

ولما رأى أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس بن أحمد الحراني سارعوا إلى إرسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم، فتوجه عمر بن حفص بن برقي إلى القيروان ليدرس الطب على يدى ابن الجزار وأخذ عنه كتاب «زاد المسافرين» في علاج الأمراض^(٧٩)، وارتحل محمد بن عبدون الجبلي إلى مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدرّب في مارستانيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ^(٨٠). ومنهم الكرمانى الذي مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا.

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة في الأندلس بدأ الأطباء يدرسون في وطنهم ولا يرتحلون إلا مختارين، فمن هؤلاء الأطباء سعيد بن عبد ربه، ابن أخى أحمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد، كان سعيد طبيبا حاذقا وشاعرا أدبيا وقد ابتكر طريقة جديدة في علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات^(٨١).

ومن الأطباء البارعين أصحاب الخبرة والتأليف عبد الرحمن بن اسحاق بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر، له كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقوية، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء.

ومنهم أحمد بن يونس بن أحمد الحراني وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيا عشرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلا، أما أحمد فقد ألحقه المستنصر بخدمته، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشر صبيا من الصقالبية درّبهم على تحضير الأدوية، وقد سنّ أحمد هذا سنة طيبة فجعل من الطب مهنة انسانية فكان يواسي بعمله وفنه الجار والصدّيق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء بالمجان للمحتاجين.

ويحتل ابن جلجل مكانة رفيعة في عالم الطب والنبات وهو رأس مدرسة كبيرة مرموقة، ومن كتبه: كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء، ومن الأطباء النابهين عريب بن سعد الذي مر ذكره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف، وقد وضع عريب كتابا في طب الأطفال عنوانه: (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود)، وهو موجود ولا يزال مخطوطا بمكتبة الاسكوريال.

ومن مفاخر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوي - نسبة إلى مدينة الزهراء - الذي استفاضت شهرته عند القدامى والمحدثين من مسلمين

وأوروبيين، وهو أحد أصحاب التماثيل في كلية الطب بباريس ويعرفه الأوروبيون باسم أبو لكاسيس Abulcasis وقد جمع الزهراوي بين الجراحة والتطبيب وطب العيون، وكان يصنع آلاته الجراحية بنفسه، وأجرى العمليات الكبرى التي لاتزال تعدّ من العمليات الصعبة الخطيرة في عصرنا الحديث، ومن ثم فإن مكانة الزهراوي رفيعة عند الأطباء وهم يعدّون هذا الطبيب المسلم من طبقة ابقراط وجالينوس^(٧٢)، وللزهراوي أشهر كتاب في الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو (التصريف لمن عجز عن التأليف) وقد ترجم إلى كثير من لغات العالم وقدم عنه الطبيب المصري العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة، ولقد عاش الزهراوي بين سنتي ٣٢٤ - ٤٠٣ هـ.

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسي في تأليف (كتاب التجارب) وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور في الطب المعروف باسم (الكليات) وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن عقيدة ابن رشد فيما مضى من صفحات، والكتاب يجمع بين التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية والعلاج.

ولعل أسرة بني زهر من الأسر التي استأثرت بشهرة كبيرة في الأندلس في ميداني الطب والشعر، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفى سنة ٥٢٥ هـ، ثم ابنه أبو العلاء بن أبي مروان عبد الملك بن زهر، ثم أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء. إن أبا مروان الحفيد يعدّ أعظم الثلاثة، كما يعدّ واحداً من أعظم الأطباء الأندلسيين يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون. ولأبي مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب (الاقتصاد) - في الطب طبعا - وكتاب في الأغذية والأدوية، وكتاب آخر يسمى (التيسير) وقد أهداه لابن رشد وكانا متعاصرين يوصف بأنه خير ما ألف العرب في الطب العلمي.

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطني وعن الصيدلة، وكان يرى أنه لا ينبغي للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية^(٧٣).

ويبقى أيضاً في جعبة المكتبة الأندلسية عدد كبير آخر من الأطباء المسلمين العظماء الذين لا يتسع المجال هنا للحديث عن نبوغهم وإنجازاتهم.

فيإذا ما عدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير في الفصول الأخرى على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التي يحاول خلالها مصارعة الحضارة الإسلامية في الأندلس والاساءة إلى المسلمين بعمامة ونسبة كل مكرومة إلى نصارى اسبانيا وكل نقيسة إلى مسلميها.

ولعل الصورة الوحيدة التي بدا فيها سيمونيت غير شتام هي تلك التي قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين، وهو متفق فيه مع دوزي، لأنهما يشربان من معين واحد، على أن سيمونيت لا يطبق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذي لا يخلو من الغم، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأنهم هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصياتهم على هذه الامارات الضعيفة.

إننا نعود فنكر ما سبق أن قررناه في شأن هذا الكتاب، وهو أنه لا يصمد أمام النقد الموضوعي، لأنه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعتمد إلى اختلاق الأخبار وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية، وتستهدف الاساءة إلى الاسلام والمسلمين بشكل عام وفي الأندلس بشكل خاص.

بعض المراجع العربية

- ابن الأثير ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله
التكملة لكتاب الصلة ، ط القاهرة
ابن أبي أصيبعة
عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط القاهرة
بالنثيا ، أنخل جنثالث
تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة الأستاذ الدكتور حسين مؤنس
النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥
- ابن بسام الشنتريني ، أبو الحسن علي
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق الأستاذ الدكتور احسان عباس
ابن بشكوال ، أبو القاسم خلف بن عبد الملك
كتاب الصلة ، ط القاهرة
البكري ، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز
معجم ما استعجم ، ط القاهرة
الجبوري ، الدكتور عبدالله بن محمد
فقه الامام الأوزاعي ، ط بغداد ١٩٧٧
حسين مؤنس «الدكتور»
فجر الأندلس ، القاهرة ١٩٥٩
ابن حيان ، حيان بن خلف
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس
- تحقيق الأستاذ الدكتور محمود مكي
الخشني ، محمد بن الحارث
تاريخ قضاة قرطبة ، تحقيق ريبيرا ، ط مدريد
ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد «الحفيد»
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ط مصطفى البابي الحلبي
* مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم
الزركلي ، خير الدين
كتاب الاعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت
الزهرائي ، أبو القاسم
التصريف لمن عجز عن التأليف ، ط القاهرة

- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن سعيد
 * رايات المبرزين وشارات المميزين، مدريد ١٩٤٢
 * المغرب في حلى المغرب، تحقيق الأستاذ الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف
 صاعد الطليطلي الأندلسي
 طبقات الأمم، ط السعادة، القاهرة
 الضبّي، أبو جعفر أحمد بن يحيى
 بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، ط القاهرة
 ابن عذارى المراكشي
 البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ط بيروت
 فتح الأندلس كتاب لمؤلف مجهول، ط الجزائر
 الفتاح بن خاقان القيسي
 * قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط بولاق
 * مطمح الأنفس ومسرح التأنس، القسطنطينية ١٣٠٢هـ
 ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي
 تاريخ علماء الأندلس، ط القاهرة
 ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر
 تاريخ افتتاح الأندلس، ط القاهرة
 لسان الدين بن الخطيب
 الاحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة
 محمود مكي، الدكتور
 الأندلس في شعر شوقي، بحث بالعدد الأول من المجلد الثالث من مجلة «فصول»
 المراكشي، عبدالواحد
 المعجب في تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة
 مصطفى الشكعة، الدكتور
 * الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت
 * الشعر والشعراء في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت
 مصطفى عوض الكريم، الدكتور
 فن التوشيح، ط بيروت
 المقرئ، أحمد بن محمد
 نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد
 النباهي، أبو الحسن بن عبدالله المالقي
 تاريخ قضاة الأندلس، ط بيروت

المراجع غير العربية

ANDRES, JUAN. Origen, progresos y estado actual de toda la literatura. Ed. italiana, 1782-98; trad. castellana, 1784-806.

ASIN PALACIOS, M. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919. 2.^aed. Madrid, 1943.

CODERA, F. Estudios criticos de historia arabe espanola. Madrid, 1917.

CONDE, JOSE ANTONIO. Historia de los Arabes en Espana. Madrid, 1820.

DOZY, REINHARDT p. Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyde 1861. Ed. Levi-Provencal, Leyde, 1932.

— Scriptorum arabum loci de Abbadidis. Leyde, 1846-63.

GAYANGOS, PASCUAL. The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, 2 Vols. London, 1840-43.

GONZALEZ PALENCIA, A. Historia de la Espana musulmana. 4.^aed. Editorial Labor, Barcelona, 1945.

ISIDIRO DE LAS CAGIGAS. Los Mozarabes. Madrid, 1947-49.

LEVI-PROVENCAL, E. Histoire de l'Espagne Musulmane. Paris, 1951.

— L'Espagne Musulmane au Xe. Siecle. Paris, 1932.

MENENDEZ PIDAL, RAMON. Historia Critica de Espana. Madrid, 1940.

RIBERA, J., y ASIN, M. Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliacion de estudios. Madrid, 1912.

SCHACHT, JOSEPH. The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Oxford, 1953.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER. Historia de los Mozarabes de Espana. Madrid, 1897-1903.

الهوامش

- ١ - بحث الأندلس في شعر شوقي: العدد الأول من المجلد الثالث الخاص بشوقي وحافظ، ص ٢٠٠ - ٢٣٤، مجلة فصول.
- ٢ - الاسلام والعرب في دراسات العلماء الاسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا).
- ٣ - مادة ليونه كايثاني في أعلام الزركلي.
- ٤ - الفكر الأندلسي صفحة (و) من المقدمة.
- ٥ - حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس في القديم) ويرجع أن يكون مؤلفه واحدا من اثنين: ابي الوليد اسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب «روضة النسرين» المتوفى سنة ٨٠٧هـ أو عبدالقادر الفاسي المتوفى سنة ١٠٥٠هـ (انظر فجر الأندلس، هامش صفحتي ٤٣٢، ٤٣٣).
- ٦ - Histoire de L'Espagne Musulmane III 172-173
- ٧ - فجر الأندلس ٤٣٦.
- ٨ - تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩، ٤٠.
- ٩ - Histoire de L'Espagne Musulmane 2 Edition 1/74
- ١٠ - تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠.
- ١١ - تاريخ الفكر الأندلسي ص ٧٧، ٧٨.
- ١٢ - تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٧، ١٨.
- ١٣ - جنثالث بالنثيا ص ٢١، ٢٢، عن مقال ريبييرا عن ابن قزمان.
- ١٤ - فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كوديرا ٨/ ٢٠٤.
- ١٥ - فجر الأندلس هامش ٤٤٥.
- ١٦ - فجر الأندلس ص ٤٤٣.
- ١٧ - فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الاسباني عن باسكوال دي جايجانجوس.
- ١٨ - نفح الطيب ١/ ٢٤٣.
- ١٩ - بغية الملتبس صفحة ٢٥٩.
- ٢٠ - نفح الطيب ١/ ١٧٨.
- ٢١ - ابن القوطية صفحة ٣٩.
- ٢٢ - تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠.
- ٢٣ - سيمونيت صفحة ١٠٦.
- ٢٤ - تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية في فجر الأندلس صفحة ٤٧٩ وما بعدها.
- ٢٥ - سيمونيت صفحة ١٢٢.
- ٢٦ - قضاة قرطبة صفحة ٩ وما بعدها.
- ٢٧ - فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزي عن المراجع العربية لفتح الأندلس.
- ٢٨ - تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧.
- ٢٩ - المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢.
- ٣٠ - تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٢٦.

- ٣١- عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ - ٣١٨ هـ، وعاش منذ بن سعيد بين ٢٧٢ - ٣٥٥ هـ.
- ٣٢- فجر الأندلس صفحة ٦٤٣.
- ٣٣- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٠٩.
- ٣٤- المصدر السابق صفحة ٣١٠.
- ٣٥- The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Page 288
- ٣٦- فقه الامام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧ هـ.
- ٣٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٥٥.
- ٣٨- المصدر نفسه صفحة ٣٦٩.
- ٣٩- نفسه صفحة ٣٦٠.
- ٤٠- نفسه صفحة ٣٦٩.
- ٤١- نفسه صفحة ٣٦١.
- ٤٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ وما بعدها.
- ٤٣- المصدر السابق صفحة ١٥٥، ١٥٦.
- ٤٤- فجر الأندلس صفحة ٤٢٦.
- ٤٥- المصدر السابق صفحة ٤٣١.
- ٤٦- المستعربون صفحة ٤٤.
- ٤٧- سيمونيت ص ٤٥.
- ٤٨- المصدر السابق ص ٤٦.
- ٤٩- المستعربون ص ٦٧.
- ٥٠- المستعربون ص ٧٩.
- ٥١- المصدر نفسه صفحة ٤٨.
- ٥٢- نفسه صفحة ٨٨.
- ٥٣- المستعربون صفحة ٣٨٥ - ٣٨٧.
- ٥٤- المستعربون ص ٥١٣ وما بعدها.
- ٥٥- نفح الطيب ١٧٦/٤ من رسالة عبد الوهاب بن حزم في فضل الأندلس.
- ٥٦- تاريخ الفكر الأندلسي هامش صفحتي ٤٨٧، ٤٨٨.
- ٥٧- مطمح الأنفس صفحة ٣٧.
- ٥٨- يراجع في ذلك نفح الطيب ١٠٦/٢، ١٠٧.
- ٥٩- الفصل الثلاثون من كتاب «المستعربون».
- ٦٠- المستعربون صفحة ٤٥.
- ٦١- نفح الطيب ١٦٨/٤.
- ٦٢- طبقات الأمم ص ١٠٧.
- ٦٣- المصدر السابق صفحة ١٠٧، ١٠٨.
- ٦٤- المصدر السابق صفحة ١٠٨، ١٠٩.
- ٦٥- المصدر نفسه صفحة ١٢٧، ١٢٨.
- ٦٦- نفسه ١٠٩ - ١١٠.

- ٦٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٥١.
- ٦٨- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦١.
- ٦٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣٧/٢.
- ٧٠- طبقات الأمم ص ١٢٥.
- ٧١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٢/٢.
- ٧٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦٦.
- ٧٣- تاريخ الفكر الأندلسي.

فهارس الكتاب*

إعداد

محمد محمد عارف

أخصائي المكتبات بمركز البحوث

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



- ١ — فهرس الآيات القرآنية
- ٢ — فهرس الأحاديث النبوية
- ٣ — فهرس الأشعار
- ٤ — فهرس الأعلام
- ٥ — فهرس الموضوعات
- ٦ — فهرس الأماكن
- ٧ — فهرس الكتب

* رتبت المواد حسب الترتيب الهجائي وذكر بعد كل مادة في الفهرس الجزء ورمز له بالحرف (ج) ثم رقمه ، والصفحة ورمز لها بالحرف (ص) ثم رقمها ، ثم الأسطر التي ذكرت فيها المادة في كل صفحة .

أولاً : فهرس الآيات القرآنية

— أ —

قال تعالى :

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله .
لأنفرق بين أحد من رسله»

[سورة البقرة : ٢٨٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا
إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٤ — ٢٦

قال تعالى :

«إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين» [سورة الشعراء : ١٠٦ ،

١٠٧] ج ١ ، ص ٤٢١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«إذ القلوب لدى الحناجر» [سورة غافر : ١٨] ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٩

قال تعالى :

«إذا تلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» [سورة القلم : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩

ج ١ ، ص ٤٢١ : ١

قال تعالى :

(الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) [سورة التوبة : ٩٧] ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٤

قال تعالى :

«أفرأيتم اللآلئ والعزى ومناة الثالثة الأخرى» [سورة النجم : ١٩ — ٢٠]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»

[سورة النساء : ٨٢]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١٧ — ١٨

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علّم

بالقلم» [سورة العلق : ١ — ٤]

ج ١ ، ص ١٥١ : ٢ — ٣

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٢٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣١ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«إلا ما قد سلف» [سورة النساء : ٢٢] ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٣

قال تعالى :

«الذين آمنوا هم الكتاب يعرفونه» [سورة البقرة : ١٤٦] ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٥

قال تعالى :

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِينَ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» [سورة الأعراف : ١٥٧]

ج ١ ، ص ٦٥ : ١٦ — ١٨

قال تعالى :

«أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى تِلْكَ إِذْ أَسْمَتُ ضِيزَى . إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْ بِهَا أَنْتُمْ

وَأَبَاؤُكُمْ . مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» [سورة النجم : ٢١ — ٢٣]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٤ — ٦

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» [سورة آل عمران : ٢٣] .
ج ١ ، ص ٧٢ : ١٨ — ٢٠

قال تعالى :

«ألم تر أنهم في كل واد يهيمون» [سورة الشعراء : ٢٢٥]
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٣

قال تعالى :

«ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول»
[سورة الفيل : ١ — ٥]
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً»
[سورة النساء : ٦٠]
ج ١ ، ص ٧٢ : ١٤ — ١٧

قال تعالى :

«ألم نشرح لك صدرك ، ووضعنا عنك وزرك ، الذي أنقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك»
[سورة الشرح : ١ — ٤] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ألم يأتكم نبياً الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله» [سورة إبراهيم : ٩] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٥

قال تعالى :

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً»
[سورة الفرقان : ٤٤] ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣٠

قال تعالى :

«أم لكم كتاب فيه تدرسون» [سورة القلم : ٣٧] ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٨

قال تعالى :

«إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً» [سورة النجم : ٢٧ — ٢٨]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٦ — ٨

قال تعالى :

«إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» [سورة النحل : ١٢٨]

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٦

قال تعالى :

«إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» [سورة الأعراف : ٥٤]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٦٥ : ١ — ٣

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً» [سورة الاسراء : ٩] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة ص : ٨٧] ج ١ ، ص ١٨٣ : ١ — ٢

قال تعالى :

«إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسجدوه بكرة وأصيلاً» [سورة الفتح : ٨ — ٩] ج ١ ، ص ٤٨ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً»

[سورة النساء : ١٠٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٤ — ٥

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً . وإنا لجاعلون ماعليها صعيداً
جرزاً» [سورة الكهف : ٧ — ٨] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«إنك ميت وإنهم ميتون ، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون»
[سورة الزمر : ٣٠ — ٣١]

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥ — ١٦

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٩

قال تعالى :

«إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون» [سورة يس : ٨٢]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٩

قال تعالى :

«إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم
بمجنون» [سورة التكويد : ١٩ — ٢٢]

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«انهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً ، يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن .
ولايسأل حميم حميماً . يُبصرونهم يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبه
وأخيه . وفصيلته التي تؤيه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه» [سورة المعارج : ٦ — ١٤]

ج ١ ، ص ٤٥ : ١١ — ١٤

قال تعالى :

«أول بيت وضع للناس»

[سورة آل عمران : ٩٦]

ج ١ ، ص ٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» [سورة الأنعام : ٩٠]

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٠ — ٢١

— ب —

قال تعالى :

«بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» [سورة الأنعام : ١٠١]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٢ — ١٣

— ت —

قال تعالى :

«تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» [سورة الفرقان : ١]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ١

قال تعالى :

«تخرج الملائكة والروح إليه» [سورة المعارج : ٤] ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٦

قال تعالى :

«تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر

إن العاقبة للمتقين» [سورة هود : ٤٩]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«تنزل الملائكة والروح فيها» [سورة القدر : ٤]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٩ ، ١٢ — ١٣

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٥

— ث —

قال تعالى :

«ثم جعلناكم على شريعة من الأمر فاتبعوها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»

— ٣٥٢ —

[سورة الجاثية : ١٨]

ج ١ ، ص ٦٥ : ١١ — ١٢

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٨ — ٢٩

— خ —

قال تعالى :

«خذ من أموالهم ..» [سورة التوبة : ١٠٣]

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٠

— ر —

قال تعالى :

«رَبِّ اشرح لي صدري» [سورة طه : ٢٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«رَبُّ المشرق والمغرب» [سورة الشعراء : ٢٨] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠

قال تعالى :

«رَبُّ المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً» [سورة المزمل : ٩]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«رَبُّ المشرقين وَرَبُّ المغربين» [سورة الرحمن : ١٧]

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«الرحمن على العرش استوى» [سورة طه : ٥]

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١٦ — ١٧

— ص —

قال تعالى :

«صرح مُمَرَّد من قوارير» [سورة النمل : ٤٤]

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٥

— ع —

قال تعالى :

«عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه» [سورة المائدة : ٩٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٤

قال تعالى :

«عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين» [سورة التوبة :

٤٣] ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٢

قال تعالى :

«عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» [سورة العلق : ٤ — ٥]

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٣ — ١٤

— غ —

قال تعالى :

«غرف من فوقها غرف مبنية» [سورة الزمر : ٢٠] ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢١

قال تعالى :

«غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين»

[سورة الروم : ٢ — ٤]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٥ — ٢٦

— ف —

قال تعالى :

«فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر

والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة :

٩٠ — ٩١] ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٨ — ١٠

قال تعالى :

«فاعتبروا يا أولي الأبصار» [سورة الحشر : ٢ ج ٢ ، ص ٣١ : ٧

قال تعالى :

«فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك» [سورة محمد : ١٩]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢ - ١٣

قال تعالى :

«فان تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو» [سورة التوبة : ١٢٩] ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩

قال تعالى :

«فان كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك»
[سورة يونس : ٩٤]
ج ١ ، ص ٥١ : ١١ - ١٢ ، ٢٣

قال تعالى :

«فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» [سورة البقرة : ٢٨٢]
ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢ - ٣

قال تعالى :

«فأوحى إلى عبده ما أوحى» [سورة النجم : ١٠] ج ١ ، ص ٢١٦ : ٩ - ١٠

قال تعالى :

«فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا» [سورة مريم : ١١]
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ - ٢٠

قال تعالى :

«فأين تذهبون ، إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة التكويد : ٢٦ - ٢٧]
ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«فتول عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر ، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث
كأنهم جراد منتشر» [سورة القمر : ٦ - ٧] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢١ - ٢٢

قال تعالى :

«فخشينا أن يرهقها طغياناً وكفراً» [سورة الكهف : ٨٠] ج ١ ، ص ٤٩ : ١٥

قال تعالى :

«فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون .، أم يقولون شاعر نترصد به ريب المنون» [سورة الطور : ٢٩ — ٣٠]
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«فقطع دابر القوم الذين ظلموا» [سورة الأنعام : ٤٥] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٢

قال تعالى :

«فلا أقسم برّب المشارق والمغارب» [سورة المعارج : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢١

قال تعالى :

«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» [سورة النساء : ٦٥]
ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» [سورة النور : ٦٣]
ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«فهل ترى لهم من باقية» [سورة الحاقة : ٨]
ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«فويل للمصلين» [سورة الماعون : ٤] ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٩

— ق —

قال تعالى :

«قال وقد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إنني معكم من المنتظرين» [سورة الأعراف : ٧١]
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٧ — ٢٩

قال تعالى :

«قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»

[سورة الحجرات : ١٤]

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١١

قال تعالى :

«قالوا الآن جئت بالحق» [سورة البقرة : ٧١]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٥

قال تعالى :

«قل إنَّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ، لا شريك له وبذلك أمرت

وأنا أول المسلمين» [سورة الأنعام : ١٦٢ — ١٦٣]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٦ — ٢٧

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين» [سورة الزخرف : ٨١]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٧

قال تعالى :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»

[سورة آل عمران : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«قل أئندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونُرَدُّ على أعقابنا بعد أن هدانا الله»

[سورة الأنعام : ٧١ — ٧٢]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلهمك إله واحد» [سورة الكهف : ١١٠]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٠ — ١١

قال تعالى :

«قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار» [سورة ص : ٦٥]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢

قال تعالى :

«قل إنما يوحى إليّ أنما إليكم إله واحد» [سورة الأنبياء : ١٠٨]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١

قال تعالى :

«قل لأسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين» [سورة الأنعام : ٩٠]
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩

قال تعالى :

«قل لأقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إنى ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ» [الأنعام : ٥٠]
ج ١ ، ص ٣٠ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف» [سورة الأنفال : ٣٨]
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» [سورة الزمر : ٩]
ج ٢ ، ص ٣١ : ١٠ — ١١
ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٣

قال تعالى :

«قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب» ، [سورة الرعد : ٣٠]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩ — ١٠

— ك —

قال تعالى :

«كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد»

[سورة ابراهيم : ١] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى»

[سورة الملك : ٨ — ٩]

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١١٠]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٤ — ٥

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٤

— ل —

قال تعالى :

«لا تحرك به لسانك لتعجل به ، إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن

علينا بيانه» [سورة القيامة : ١٦ — ١٩]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٠ — ٢٢ ، ٢٨

قال تعالى :

«لاتدرکه الأبصار» [سورة الأنعام : ١٠٣] ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«لقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون

نشوراً»

[سورة الفرقان : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الله غيره إني أخاف عليكم

عذاب يوم عظيم» [سورة الأعراف : ٥٩] ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦

قال تعالى :

«لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم» [سورة التوبة : ١٢٨]

ج ١ ، ص ٤١ : ٢٩ — ٣٠

— ٣٥٩ —

قال تعالى :

«لقد رأى من آيات ربه الكبرى» [سورة النجم : ١٨]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٨

قال تعالى :

«ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر» [سورة الفتح : ٢]

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٦

— م —

قال تعالى :

«ماجعل عليكم في الدين من حرج» [سورة الحج : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٤

قال تعالى :

«ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»

[سورة الأنفال : ٦٧ ، ٦٨]

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٦

قال تعالى :

«ماكذب الفؤاد ما رأى»

[سورة النجم : ١١] ج ١ ، ص ٢١٩ : ١ ، ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«من بعد وصية يوصي بها أو دين»

[سورة النساء : ١٢] ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١١

قال تعالى :

«من يطع الرسول فقد أطاع الله»

[سورة النساء : ٨٠] ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٨

— ٣٦٠ —

قال تعالى :

«منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ماتشابه منه ابتغاء الفتنة» [سورة آل عمران : ٧]
ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٤ — ٢٥

— ن —

قال تعالى :

«ن والقلم وما يسطرون» [سورة القلم : ١]
ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٦

قال تعالى :

«نحن خلقناهم وشددنا أسرهم» [سورة الإنسان : ٢٨]
ج ١ ، ص ٢٦ : ٣

قال تعالى :

«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن» [سورة يوسف : ٣]
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١ — ٢
ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٦

قال تعالى :

«نزل به الروح الأمين» [سورة الشعراء : ١٤]
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

— ه —

قال تعالى :

«هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفك أثيم»
[سورة الشعراء : ٢٢١ — ٢٢٢]
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٢ — ٢٣

— و —

قال تعالى :

«واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين» [سورة يونس : ١٠٩]
ج ١ ، ص ٧٢ : ٧

— ٣٦١ —

قال تعالى :

«واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجهد من دونه ملتحداً»
[سورة الكهف : ٢٧]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وأحل لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»
[سورة النساء : ٢٤]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«وإذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم»

[سورة يونس : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٧ — ٩

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٧ — ٣٠

قال تعالى :

«وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» [سورة الطلاق : ٢]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»

[سورة المائدة : ٩٢]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» [سورة الحجر : ٩٩]

ج ١ ، ص ٤٤ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» [سورة النحل : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٠ — ١١

قال تعالى :

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لِاتَّعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» [سورة النحل : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٧ — ٩

قال تعالى :

«وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» [سورة البقرة : ٢٤٥]

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢٣

قال تعالى :

«وَالْهَآبِكُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلهَا وَاحِداً» [سورة البقرة : ١٣٣]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤

قال تعالى :

«وَالِىَ اللَّهُ الْمَصِيرَ» [سورة النور : ٤٢] ج ١ ، ص ٢٢ : ١٧

قال تعالى :

«وَالِىَ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ» [سورة الأعراف : ٧٣]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«وَالِىَ عادَ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ»

[سورة الأعراف : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعْبِيّاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ» [سورة الأعراف : ٨٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٣٠

قال تعالى :

«وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» [سورة المائدة : ٤٩]
ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«وإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ نتَوْفِيَنَّكَ ، فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ»
[سورة الرعد : ٤٠]
ج ١ ، ص ٤٣ : ٥ — ٦

قال تعالى :

«وَانصُرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمْتُمْ» [سورة الشعراء : ٢٢٧]
ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ، وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا»
[سورة النساء : ١١٣]
ج ١ ، ص ٣٥ : ٩ — ١١

قال تعالى :

«وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» [سورة النحل : ٤٤]
ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ»
[سورة المائدة : ٤٨]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى . وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى» [سورة النجم : ٥٠ — ٥١]
ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣

قال تعالى :

«وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ،
بلسان عربي مبين»

[سورة الشعراء : ١٩٢ — ١٩٥]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٢٤ — ٢٦

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«وأنهم يقولون ما لا يفعلون» [سورة الشعراء : ٢٢٦]

ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٥ — ٦

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٥

قال تعالى :

«وأوحى ربك إلى النحل» [سورة النحل : ٦٨]

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» [سورة الأنبياء : ٧٣]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا» [سورة مريم : ٣١]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٠

قال تعالى :

«وتلك الأيام نداولها بين الناس» [سورة آل عمران : ١٤٠]

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٢

قال تعالى :

«وجفان كالجواب وقدور راسيات» [سورة سبأ : ١٣]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٩

قال تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [سورة المائدة : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين» [سورة الزمر : ٧١]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٣٠

قال تعالى :

«وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» [سورة آل عمران : ١٥٩]

ج ٢ ، ص ٣٠٥ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«والشعراء يتَّبِعُهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» [سورة الشعراء : ٢٢٤ — ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٨ — ٢٠

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٠ — ٢١

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٤

قال تعالى :

«والضحى والليل إذا سجى» [سورة الضحى : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧

قال تعالى :

«وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» [سورة البقرة : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١٨ — ١٩

قال تعالى :

«وقال الله لاتتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد» [سورة النحل : ٥١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكثف ونزلناه تنزيلاً» [سورة الاسراء : ١٠٦]

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«وقرؤنا بين ذلك كثيراً» [سورة الفرقان : ٣٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٤

قال تعالى :

«وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء

ويرضى» [سورة النجم : ٢٦]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو» [سورة القصص : ٨٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه وقل رب زدني علماً»

[سورة طه : ١١٤]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٩

قال تعالى :

«ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب .

إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون» [سورة النحل : ١١٦]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٣ — ٤

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولا تلبسوا الحق بالباطل» [سورة البقرة : ٤٢]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٤

قال تعالى :

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١٠٤]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه» [سورة السجدة : ٢٣]

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان

عربي مبين» [سورة النحل : ١٠٣]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين»

[سورة الشعراء : ١٩٨ — ١٩٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [سورة الحشر : ٧]

ج ١ ، ص ٦٦ : ١

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون»

[سورة الأنبياء : ٢٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» [سورة الحج : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢٤

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» [سورة الأنبياء : ١٠٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٣٠

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» [سورة سبأ : ٢٨]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٣

قال تعالى :

«وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة يوسف : ١٠٤]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» [سورة يس : ٦٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا»

سورة القصص : ٥٩]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ،
ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة
مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة .
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله وكان الله عليمًا حكيمًا» [سورة النساء :

٩٢]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٧ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم
ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبيناً» [سورة الأحزاب : ٣٦]
ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«وما كان لنبي أن يغفل» [سورة آل عمران : ١٦١]
ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

قال تعالى :

«وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل
الكتاب لا ريب فيه رب العالمين» [سورة يونس : ٣٧]
ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» [سورة الإسراء : ١٥]
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون»
[سورة العنكبوت : ٤٨]
ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٦
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٣

قال تعالى :

«وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك» [سورة القصص : ٨٦]
ج ١ ، ص ٢٢١ : ٦ — ٧

قال تعالى :

«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» [سورة آل عمران : ١٤٤]
ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥
ج ١ ، ص ٤٤ : ١٦

قال تعالى :

«وبما هو إلا ذكر للعالمين» [سورة القلم : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً» [سورة مريم : ٩٢]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٤

قال تعالى :

«ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون» [سورة النحل : ٦٧]

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً»

[سورة الإسراء : ٣٣]

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» [سورة النساء : ٦]

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» [سورة المائدة : ٤٥]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٤

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» [سورة المائدة : ٤٧]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٦

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [سورة المائدة : ٤٤]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

قال تعالى :

«ومن الناس من يعبد الله على حرف . فإن أصابه خير اطمأن به . وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة . ذلك هو الخسران المبين» [سورة الحج : ١١]
ج ١ ، ص ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»
[سورة آل عمران : ٨٥]
ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» [سورة آل عمران : ١٦١]
ج ١ ، ص ٥٠ : ١٥

قال تعالى :

«والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى» [سورة النجم : ١ — ٢]
ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«ونخل طلعتها هضيم» [سورة الشعراء : ١٤٨]
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٣

قال تعالى :

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»
[سورة النحل : ٨٩]
ج ١ ، ص ٢٦١ : ٧ — ٨
ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٠

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون» [سورة الأنعام : ١٥٥]
ج ١ ، ص ٧٢ : ٢

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه» [سورة الأنعام : ٩٢]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٢

قال تعالى :

«وهم في الغرفات آمنون» [سورة سبأ : ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٢

قال تعالى :

«ووهبنا له اسحق ويعقوب» [سورة الأنعام : ٨٤]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨

قال تعالى :

«ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» [سورة البقرة : ٢١٩/٢]

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٨

قال تعالى :

«ويقولون آمنا بالله وبالرسل وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون» [سورة النور : ٤٧ — ٥٢] .

ج ١ ، ص ٧٢ : ٩ — ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٧ — ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١ — ٥

— ي —

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا» [سورة النساء : ٩٤]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١١

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»
سورة النساء : ٥٩]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢١ — ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٦

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ»
[سورة الأنفال : ٢٠]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٦

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصِرْكُمْ» [سورة محمد : ٧]
ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الرِّصَاةِ اثْنَانِ ذَوَا غَدَلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» [سورة المائدة : ١٠٦]
ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ، وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ، فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ . ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ . وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [سورة البقرة : ١٧٨ — ١٧٩]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢ — ٦

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»

[سورة النساء : ٤٣]

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«يأيها المدثر قم فأأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر» [سورة المدثر : ١ — ٤]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧ ، ٢٤ — ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٨

قال تعالى :

«يايحيى خذ الكتاب بقوة» [سورة مريم : ١٢]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [سورة المجادلة : ١١]

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» [سورة البقرة : ١٨٥]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»

[سورة البقرة : ٢١٩]

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«يسألونك عن الساعة أيان مرساها» [سورة الأعراف : ١٨٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ — ١٥ — ١٦

قال تعالى :

«ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا»

[سورة النحل : ٢]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن

يغنيه» [سورة عبس : ٣٤ — ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٦ — ٢٨

ثانياً : فهرس الأحاديث النبوية

— أ —

«أثنان لا يشبعان طالب علم وطالب مال» .

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٣ .

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول» .

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٤ — ٢٦

«أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك» .

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٩ — ١٠

«ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها» .

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٢ — ٢٣

«ألا لأعرفن أحدكم يأتي ببيعير له رغاء ، وببقرة لها خوار ، وبشاة لها ثغاء ، فينادي : يا محمد يا محمد فأقول : لأملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك»

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٦ — ١٨

«ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب» .

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١ — ٣

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ورسابهم على الله» .

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٦ — ١٨

جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم ما يفيد بأنه قد :
«أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله» .

ج ١ ، ص ٧٩ : ١٩ — ٢١

«إن لم يكن بك غضب علي فلا أبالي»

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٧

«إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكان ماترمونهم به نضح النبل» .

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٩ — ٣٠

«إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين ، وأشار إلى سبابه ووسطاه»

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢ ، ٣

سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال :

«إنهم ليسوا بشيء قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء ، يكون حقاً ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة الحق يخطفها الجني فيقرأها في أذن وليه كقرقرة الدجاج فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٥ — ٢٨

— ب —

«بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض»

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٦ — ٢٧

— ت —

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه» .

ج ١ ، ص ٩١ : ٦ — ٧

— ث —

«ثم قال اقرأ قلت ماقرأ قال فأخذني فغطني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال :
(اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت»

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٦ — ٧

— ج —

«جاورت بحراء فلما قضيت جوارى هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً
ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً» .

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٨ — ١٠

«جاورت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت فنظرت أمامي
وخلفي وعن يميني وعن شمالي ، فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض .»

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١١ — ١٣

— س —

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية
فلا سمع ولا طاعة» .

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٢ — ١٣

— ع —

«العلم فريضة على كل مسلم ولا يزال الرجل عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه قد
علم فقد جهل» .

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٢ — ١٣

— ف —

«فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء على كرسي بين السماء
والأرض ، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢١ — ٢٣

«فجثوت لركبتي وأنا قائم ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت
زملوني زملوني حتى ذهب عني الروع ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١ — ٣

«فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل فتبدى لي حين هممت بذلك فقال :
يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٤ — ٥

— ق —

«قال رجل [زادأحمد في مسنده : من بني اسرائيل] لأتصدقن بصدقة فخرج بصدقته
فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر : أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون :
تصدق على سارق ، فقال اللهم لك الحمد على سارق ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته
فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون : تصدق الليلة على زانية ، فقال : اللهم لك الحمد
على زانية ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون :
تصدق على غني . فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني . [زاد
الطبراني : فسأه ذلك] فأتى [أي في المنام] ف قيل له : أما صدقتك فقد تقبلت ، أما الزانية
فلعلها تستعف به من زناها ، ولعل السارق أن يستعف عن سرقة ، ولعل الغني أن يعتبر
فينفق مما أعطاه الله عز وجل» .

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ — ١٢

— ل —

«لاتحل الصدقة لغني ولا لذي مرة ، (قوة) سوي ، وقوله «....لاحظ فيها لغني
مكتسب»

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٩ — ١٠

«لأنكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولا حرج»

ج ١ ، ص ٤١ : ٨ — ٩

«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٠ — ١١

«لا يتمنين أحدكم الموت»

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٣

«لقد أنزل عليّ سورة هي أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس ، ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً) .

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٩ — ٢٠

— م —

«ما جئت بما جئتمكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ما جئتمكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم» .

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٤ — ٢٧

«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٧ — ٨

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢ — ٣

— و —

«والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر متركته حتى يظهره الله»

ج ١ ، ص ١٨ : ١٩

ثالثاً : فهرس الأشعار*

— أ —

قال الحارث بن حلزة :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء

ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٤

— ب —

قال حسان بن ثابت :

إن الكتاب مهيمن لنينا والحق يعرفه ذوو الأبواب

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وبلدة قطعتها بضامر خفد، عيرانية ركوب

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٩

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وليلة، سهرتها، لزائر
وقينة، وصلتها، بطاهر
وقهوة، باكرتها، لفاجر
ومسعد، مواصل، حبيب
مسود، ترب الغلا نجيب
ذي عتد، في دينه وروب

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١ - ٣

قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخييب

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٢

* رتبت الأبيات حسب القوافي .

قالوا: بلى فتبعنا فتية بطروا وغرنا طول هذا العيش والعمر

ج ١، ص ٣٤ : ١ - ٣

قال «تأبط شراً» :

ويومك يوم العيكتين وعطفة عطفتم وقد مسّ القلوب الحناجر

ج ١، ص ٤٢٤ : ١٨

وقال الشاعر : الوليد بن يزيد :

ودل الغواني ، وعزف القيان بصبح يمان ، قبيل السحر
فأما الصباح ، فهمي القداح وخيل شواح ، جواد حضر
ونصف النهار ، عراك الجواري وحل الإزار إذا ننبهـ
وأما العشى ، فأمر جلي وقتل الكمي ، بغضب ذكر

ج ٢، ص ٣١٨ : ١ - ٤

قال أمية :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا يوم التغابن إذ لاينفع الحذر
مستوسقين مع الداعي كأنهم رجل الجراد زفته الريح منتشر

ج ١، ص ٣٣ : ٢٨ ، ٢٩

قال سلم بن عمر يمدح الخليفة العباسي موسى الهادي :

موسى المطر ، غيث بكر ثم انهمر ، ألوى المرر
كم اعتسر ، ثم ابتسر وكم قدر ، ثم غفر
عدل السير ، باقي الأثر خير وشر ، نفع وضر
خير البشر ، فرع مضر بدر بدر ، والمفتخر
لمن غبر

ج ٢، ص ٣١٨ : ٨ - ١٢

قال عنترة :

ورجعت عنهم لم يكن قصدي سوى ذكى يدوم إلى أوان المحشر
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٩

قال امرؤ القيس :

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينه حور
بسهم من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر
ج ١ ، ص ٣٤ : ١٣ - ١٥

قال حميد بن ثور الهلالي :

قصائد تستحلي الرواة نشيدها ويلهو بها من لاعب الحي زام
ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٥

وبلدة قطعتها بضامر
وليلة سهرتها لزائر
وقينة وصلتها بطاهر

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٨ - ١٠

أشرقت أنوار أحمد واختفت منها البدر
يامحمد يامحمد أنت نور فوق نور
ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٣ - ١٤

أحب الغناء وشرب الطلاء وأنس النساء ورب السور
ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٨

— ص —

قال عبيد بن الأبرص :

فإن خفت لجوع بطني رجلي فدق الله رجلي بالمعاص

ج ١، ص ٤١٨ : ١٠

- ع -

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوُدَاعِ
وَجَبَّ الشُّكْرُ عَلَيْنَا مَادَعَنَا اللَّهُ دَاعِ
أَيُّهَا الْمَبْعُوثُ فِينَا جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمَطَاعِ

ج ٢، ص ٣١٧ : ١٠ - ١٢

قال سويد بن أبي كاهل الشكري :

كتب الرحمن والحمد لله سعة الأخلاق فينا والضَّلَعِ

ج ١، ص ٤١٩ : ٢٤

قال لبيد بن ربيعة :

والفيل يوم عرفات كعكعا
إذ أزمع العجم به مأزمععا
نادى مناد ربّه فأسمععا
فذبّ عن بلاده وورّععا
وحابس الحاسر والمقنععا
وأفلت الحبس بخزي موجععا
ثمّجّ أخراهم دماء دُفّععا

ج ١، ص ٤٢٤ : ٢٢ - ٢٨

- ف -

مرايخُ من هند خلت ومصايِفُ
يصيحُ بمغناها صدّى وعوازِفُ
وغيرها هوجُ الرياح العوازِفُ
وكل مسف ثم آخر رادف

ج ٢، ص ٣٢٠ : ١٨ - ٢١

— ق —

قال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتين عليكم وما يشأ الرحمن يعقد ويطلق

ج ١، ص ٤٢٠ : ١١

قال قيس بن الحدادية :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري أن يجمع الله شملنا طالما افترقنا

ج ١، ص ٤١٩ : ٤

— ل —

قال عبيد بن الأبرص :

بارك في مائها الإله فما يَبُضُّ مِنْهُ كَأَنَّهُ عَسَلُ

ج ١، ص ٤١٨ : ٧

توهمت من هنيء معالم اطلال عفاهنَّ طولُ الدَّهر في الزمن الخالي
وكل مسفٍّ ثم آخر رادف بأسخَم من نوءِ السَّماكين هَطَّال

ج ٢، ص ٣٢٠ : ١٦ - ١٧، ٢١ - ٢٢

— م —

شعر منسوب لعنترة :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج القتام
عليها كل جبار عنيد إلى شرب الدماء تراه ظامي

ج ١، ص ٤٢٢ : ٢١ - ٢٢

قال عنترة :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج الظلام
بأيديهم مهندة وسمر كأن ظباتها شعل الضرام

ج ١، ص ٤٢٢ : ٢٤، ٢٦

قال عنترة :

عجوز من بني حاتم بن نوح كأن جبينها حجر المقام
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

قال الشاعر ديك الجن :

قُولِي لطيفك يثني عن مضجعي عند المنام
عند الرقاد ، عند الهجوع عند الهجوع عند الوسن
فعمسى أنبام وتنطفئ نار تأجج في العظام
في الفؤاد في الضلوع في الكبود ، في البدن
جسد تقلبه الأكف على فراش من سقام
من قتاد ، من دموع من وقود من حزن
أما أنا فكما علمت فهل لوصولك من دوام
من معاذ ، من رجوع من وجود ، من ثمن
ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٣ - ٢٠

قال عنترة :

كلما ذقت بارداً من لَمَاهَا خلته في فمي كنار الجحيم
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٧

قال كشاجم شاعر الرملة :

رأيت على زاد المسافر عندنا من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حياً لوقته يحنا لما سمى (التمام) تماماً
ج ٢ ، ص ٦٠ : ٣ - ٤

— ن —

قال عبد الرحمن بن الحكم :

خَلَفْتُ بَرَبَّ مَكَّةَ والمصلى وبالتسوية أحلف والقمران

لأنت زيادة في آل حرب أحب إلى من وسطى بناني
ج ١، ص ٤١٧ : ١٨ - ١٩
قال عبيد بن الأبرص :

الله يعلم ما جهلت بعقبهم وتذكري ما فات رأي أوان
ج ١، ص ٤١٨ : ١٤
قال أبو نواس :

سلاف دَنّ كشمس دَجْن طليخ شمس، كلون ورس
رأيت علجاً، بياظرنجاً حتى تبدت، وقد تصدت
فاحت بريح، كريح شيخ يسقيك ساق، على اشتياق
يدير طرفاً، يعير حتفاً على غناء وصوت نائي
ج ٢، ص ٣١٨ : ٢٣ - ٣٠

قال الشاعر ديك الجن :

عند الرقاد عند الهجوع في الفؤاد في الضلوع
عند الهجود عند الوسن في الكبود في البدن
من قتاد من دموع من وقود من حزن
من معاد من رجوع من وجود من ثمن
ج ٢، ص ٣١٩ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠

قال النابغة الذبياني :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخون
ج ١، ص ٤٢١ : ٦

قال أبو نواس يصف الخمر :

يدير طرفاً يعير حتفاً إذا تكفأ من الشُّبي
على غناء وصوت نائي دواء داءٍ من التجنُّبي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٩ - ٣٠

قال النابغة الذبياني :

ألكنى ياعمين إليك قولاً ستهديه الرواة إليك عني

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٣

قال عبيد بن الأبرص :

إن الذي يقبض الدنيا ويسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٧

— ه —

قال عنترة :

ياقبله القصّاد ياتاج العلا يابدر هذا العصر في كيوانه

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٢٥

قالت الخنساء :

وقواد خيل نحو أخرى كأنها سعال وعقبان عليها زبانية

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٢٨

قال حسان بن ثابت :

زبانية حول أبياتهم وخور لدى الحرب في المعمعة

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٣

قال حاتم الطائي :

فلما رأي كبر الله وحده وبشر قلبا كان جمأً بلابله
ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٨

قال الحصين بن الحمام :

فلم يبق من ذاك إلا التقى ونفس تعالج آجالها
أمور من الله فوق السما مقادير تنزل إنزالها
أعوذ بربي من المخزيا ت يوم ترى النفس أعمالها
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٠ - ١٢

وقال :

وخف الموازين بالكافرين وزلزلت الأرض زلزالها
ونادى مناد بأهل القبو ر فهبوا لتبرز أثقالها
وسعرت النار فيها العذاب وكان السلاسل أغلالها
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨ - ٢٠

إذا لم تحظ في أرض فدعها وحث اليعملات على وجاها
ولا يغرك حظ أخيك فيها إذا صغرت يمينك عن جداها
ونفسك فز بها إن خفت ضيماً وخل الدار يحزن من بكاهها
فلإنك واجد أرضاً بأرض ولست بواجد نفساً سواها
ج ١ ، ص ٤١٢ : ٣ - ٦

قال مهلهل :

نعي النعاة كلياً لي فقلت لهم مالت بنا الأرض أم دامت رواسيها
ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٩

مامضى فات والمؤمل غيب ولك الساعة التي أنت فيها
ج ١ ، ص ٤٢ : ٩

قال أحد الشعراء الجاهليين :

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٩

— ي —

قال قيس بن الجدادية :

شكوْتُ إلى الرحمن بُعد مزارها وما حَمَلتني وانقطاع رجائيا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢١

رابعاً : فهرس الاعلام*

ج ١، ص ٤٠٧ : ٢٤	— أ —	
ج ١، ص ٤٢٣ : ٧، ٦		آدم
ج ٢، ص ٢١٥ : ٨		
ابراهيم ، محمد أبو الفضل	ج ١، ص ٥١ : ٢٤ .	
ج ١، ص ١٩٤ : ١١	ج ١، ص ٢٤٣ : ٢٦ ، ٣٠	
ج ١، ص ٢٤٥ : ١	ج ١، ص ٤٠٣ : ٢٦	
أبو إبراهيم ، المشاور	ج ٢، ص ٣٢ : ٣٠	آربري
ج ٢، ص ٣٣١ : ١٣	ج ١، ص ٤٠٠ : ٢	
ابن الابار ، محمد عبد الله	ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٣	آرثر ، كارل
ج ٢، ص ٢٨١ : ٥		
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٤	ج ١، ص ٢١٤ : ٦ ، ١٠ ، ١٥ .	آلان ،
ج ٢، ص ٣٣٨ : ١		
ابرخس	ج ٢، ص ١٤٥ : ١٥ .	
ج ٢، ص ٦٦ : ٣٤	الأمدي ، الحسن بن بشر	
ابقراط	ج ١، ص ٤١٤ : ٨	
ج ٢، ص ٣٣٦ : ٥	ج ١، ص ٤٣٥ : ١٢	
ابلونيوس (الاسكندري)	البتي ، عثمان	
ج ٢، ص ٣٠ : ١٢	ج ١، ص ٩٨ : ١٦	
ج ٢، ص ٦٠ : ١١	إبراهيم «عليه السلام»	
الانافي	ج ١، ص ٣٨ : ٢٢	
ج ١، ص ٢٧٢ : ١٥	ج ١، ص ١٨٦ : ٢٥	

* حذف من هذا الفهرس لفظ (محمد ﷺ) لأنه تكاد لا تخلو صفحة من صفحات الكتاب من اسمه الكريم .

ابن الأثير ، علي الجزري

ج ١ ، ص ١٩ : ٢

أبو الأصفهان ، محمد عبد الهادي

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٤

أبو لكاسيس

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢

أحمد

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢

أحمد ، إمام إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١

أحمد ، عزيز

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

أحمد ، محمد إبراهيم

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٨

الأخطل

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

الادريسي

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٣

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١

ابن الأرت ، الخباب

ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٥

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٩

أرسطو

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٢٧، ٧

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٨

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٤

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢٣

أرسلان ، شكيب

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٤

ارطباس

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٢ ، ٢٥

اركون ، محمد

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٧

ارنولد ، سيرتوماس

ج ١ ص ١٣٤ : ١٢ ، ١٣ ، ٢٢ ،

٢٩ ، ٢٤ .

ج ١ ص ١٣٥ : ١ ، ١٧ .

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢

- ج ١، ص ١٩٤ : ٢٢
ج ١، ص ٣٨٤ : ١٢
ج ٢، ص ١٠٥ : ١١، ٦، ٢
ج ٢، ص ١٠٧ : ١
ج ٢، ص ١١٧ : ١٤، ١٠، ٥
٢٥، ٢٢
ج ٢، ص ١١٨ : ١٦، ١٤، ٦
٢٥، ٢٠
ج ٢، ص ١١٩ : ٣٠، ٢١، ١٥
ج ٢، ص ١٢٠ : ١٣، ٤، ٢
٣٠، ٢٩، ٢١
ج ٢، ص ١٢١ : ١٤، ٧، ١
٢١
ج ٢، ص ١٢٨ : ١٨، ١٥
ج ٢، ص ١٣١ : ٢١
ج ٢، ص ١٣٣ : ١٧
ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٢
- ازراقيل
ج ٢، ص ٣٣٤ : ١٦
إسحاق
ج ٢، ص ٦٦ : ٢
ابن إسحق
ج ١، ص ١٤٨ : ٢٢، ٢١
ج ١، ص ١٥٢ : ٢١
ج ١، ص ١٥٤ : ٩
ج ١، ص ١٥٨ : ٢٢، ٢١
- ابن إسحاق، حنين
ج ٢، ص ٥٤ : ٢١
ج ٢، ص ٥٨ : ٩
ابن اسحاق، يحيى
ج ٢، ص ٣٢٤ : ١٢
أسد، محمد
ج ١، ص ١٢٨ : ٢٩
اسفنديار
ج ١، ص ٤٢٠ : ٢٩
الاسكندر
ج ١، ص ١٣٨ : ١٥
إبن أسلم، ابن كامل شجاع
ج ٢، ص ٣٧ : ١٣
ابن أسماء، جويرية
ج ١، ص ١٠٦ : ١٢
ابن أسيد، عتاب
ج ١، ص ٨٠ : ٦
اشبرنجر، اوجست
ج ١، ص ٤٠٩ : ١٥
اشبولر
ج ٢، ص ٩٧ : ١٧

الأشعري ، أبو موسى

ج ١ ، ص ٧٩ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٨ ، ١٩

ابن اصبح ، قاسم البياني

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٣ ، ٢٤ .

الأصبهاني ، أحمد بن سعد

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٦

الأصفهاني ، الراغب

ج ١ ، ص ١٥ : ٢ .

الاصطخري ،

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١١ .

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦ ، ١٢

الأصمعي

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٨

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٤١٠ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٤١١ : ١ ، ٤

ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢ ، ٤

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٥

ابن أبي أصيبعة

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٣

ابن الأعرابي

ج ١ ، ص ٤١٠ : ٢٦ ، ٢٧

الأعسم ، حيش

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٢

الأعظمي ، محمد مصطفى

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢

الأعلم

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٥

افلاطون

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١ ، ٢١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٠

ابن أفلح ، جابر

ج ٢ ، ص ٤٣ : ٥ ، ٧

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٣

افلوطين (المصري)

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣

إقليدس

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١١

- ج ٢ ، ص ٥١ : ٣
ج ٢ ، ص ٦٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢١
- الاقليدسي
- ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٢
الاقليشي ، أحمد بن معد
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٦
الاكرويني ، توما
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٢٧
الباجي ، ايزودورو
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٢ ، ٤
الألباني ، محمد ناصر الدين
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩ ، ١٠
البرنس ، كلوديو ساتشيز
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٦
البرو القرطبي
ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢ ، ٤ ، ٨
الألبيري ، أبو اسحاق
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠
اليزي ، ليونارد
ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤ ، ١٦ — ١٧
- السن ، لائحة
- ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٦
الغ ، زيغ
ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٤
الفندي ، محمد جمال
ج ٢ ، ص ٦٨ : ١
الفونسو السادس
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٤ ، ١٢
النسو ، برث
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٢
الألوسي
ج ١ ، ص ٥١ : ٧
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٩
الوي ، الجكر
ج ١ ، ص ٦٧ : ٦
أماري
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٤
امبروازبادي
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٥
امريء القيس
ج ١ ، ص ٣٤ : ١١ ، ١٩

- اندرس ، خوان
ج ۲ ، ص ۲۸۰ : ۱ ، ۴
- اندرسون
ج ۱ ، ص ۶۸ : ۱۱
- اندریه ، تور
ج ۱ ، ص ۳۶ : ۴
- الأندلسي ، صاعد الطليطي
ج ۲ ص ۳۳۳ : ۱۳ ، ۱۶ ، ۲۶
- ج ۲ ، ص ۳۳۹ : ۴
- الأنصاري ، عبد الرحمن الطيب
ج ۲ ، ص ۱۹۶ : ۳۲
- ج ۲ ، ص ۱۹۸ : ۲۷
- الانطاكي ، مكاريس
ج ۲ ، ص ۹۱ : ۲۴
- اتغلز
ج ۱ ، ص ۱۸۵ : ۲
- اوينهايمر
ج ۲ ، ص ۳۰ : ۱۶
- اورسيل ، بول ماسون
ج ۱ ، ص ۳۱۸ : ۱۹ ، ۲۰
- الأوزاعي ، عبد الرحمن
ج ۱ ، ص ۸۸ : ۲۰
- ج ۱ ، ص ۹۱ : ۱۷
- ج ۱ ، ص ۱۰۲ : ۲۶
- ج ۱ ، ص ۱۰۳ : ۳ ، ۴ ، ۶ ، ۷ ، ۹ ، ۱۰ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۹
- ج ۲ ، ص ۳۱۰ : ۱۷ ، ۱۸
- ج ۲ ، ص ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۸
- ج ۲ ، ص ۳۱۱ : ۲ ، ۴ ، ۶
- ج ۱ ، ص ۱۵ ، ۱۷ ، ۲۰ ، ۲۶
- ج ۲ ، ص ۳۱۲ : ۵ ، ۷
- اوسلر ، وليام
ج ۲ ، ص ۶۱ : ۱۱
- أوقليدس
ج ۲ ، ص ۳۰ : ۱۱
- ج ۲ ، ص ۴۹ : ۱۵
- ايتغهاوزن
ج ۲ ، ص ۱۸۹ : ۱۰
- ج ۲ ، ص ۱۹۸ : ۲ ، ۱۱
- إيرلنجي ، فيليب
ج ۱ ، ص ۳۲ : ۱۷
- إيرن
ج ۲ ، ص ۶۰ : ۱۲
- ايزيدور الاشيلي
ج ۲ ، ص ۳۱۰ : ۸ ، ۹ ، ۱۴

ايلونا

ج ٢، ص ٣٠٠ : ١٨ ، ٢١

أيوب

ج ١، ص ٩٧ : ٤

ج ٢، ص ٢٤ : ١٧

ابن أيوب ، أبو نصر أوى

ج ٢، ص ٦٥ : ٣٧

الأيوبي ، صلاح الدين

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٢٣ ، ٢٤

— ب —

البابا ليون الثالث عشر

ج ١، ص ٥٥ : ٣

بابادوبولو ، الكسندر

ج ٢، ص ١٧١ : ١٥ ، ١٩

ج ٢، ص ١٧٦ : ٢٢

ج ٢، ص ١٧٧ : ٨ ، ١٨

ج ٢، ص ١٧٨ : ٦ ، ٢٦

ج ٢، ص ١٧٩ : ٩ ، ١٥

ج ٢، ص ١٨٠ : ١ ، ٢٢

ج ٢، ص ١٨١ : ٦ ، ١٢

ج ٢، ص ١٨٢ : ١٢ ، ١٧

ج ٢، ص ١٨٣ : ١ ، ٧

ج ٢، ص ١٨٤ : ٢٣

ج ٢، ص ١٨٦ : ٥ ، ١٠ ، ٢٩

ج ٢، ص ١٨٧ : ٢٤

ج ٢، ص ١٨٨ : ١٧ ، ٢٨

ج ٢، ص ١٨٩ : ٦

ج ٢، ص ١٩٥ : ١٥ ، ٣٢

ج ٢، ص ١٩٦ : ٥ ، ١٨

ج ٢، ص ١٩٧ : ٨ ، ٩ ، ٣١ ،

٣٢ ، ٣٤

ابن باجة

ج ١، ص ٣٢٢ : ١٠

ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢٤

ج ٢، ص ٢٩٥ : ١ ، ٣

ج ٢، ص ٣٣٦ : ١٠ ، ١١

ابن الباذش

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٥

بارتولد

ج ٢، ص ٨٩ : ٧

ج ٢، ص ٩١ : ٤

ج ٢، ص ٩٢ : ١٧

ج ٢، ص ٩٧ : ١٦

بارجي ، مارك

ج ٢، ص ١٩٧ : ٣٨

ج ٢، ص ١٩٨ : ٣٦

البارقليط

ج ١، ص ٣٩ : ٢

بارك ، جاك

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٤

ابن باز ، عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٠

باسكال

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١

باقر ، طه

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٧

الباقلاني

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٢

بال ، جرترو

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٨

بالشيا ، انخل جنثالث

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٩ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٣ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ٢٢ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٣ ، ٦ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١٦ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٤ ، ١٧

باولين

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٢ ، ١٤

البتاني ، محمد بن جابر

ج ٢ ، ص ٤٢ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٣

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٧

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٤

البتروجي

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٦

البخاري

ج ١ ، ص ٢٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨ : ٦

ج ١ ، ص ٤١ : ١٧

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٢٩

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٢

- ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ ، ١٣ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣
ابن بدران
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١
ابن يدرون
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
بدوي ، عبد الرحمن
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٢
بدوي ، محمد طه
ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٣
ج ٢ ، ص ١٣٣ : ٢٠
براون ، كينيث
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٠
براون ، لوريس
ج ١ ، ص ١٢٩ : ١٣
برتران ، لويس
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٤
برتلوجل
ج ٢ ، ص ٥٢ : ٢٥
- ابن برقي ، عمر بن حفص
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٤ — ٥
برجسون
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩
برشم ، فان
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٣
برطال
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٥
ج ٢ ، ص ٥٩ : ١٩
برطلون
ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٥
برفكتور
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١١ ، ١٢ ،
١٧ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ،
٢٩
ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ١
برهية ، إميل
ج ١ ، ص ٣١١ : ٩ .
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٧ : ١ ، ٣ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٦ ، ١٨ ، ٢١
بروفينسال ، ليفي
ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٦ ، ١٠

- ج ١، ص ٣٦٥ : ٢١-٢٢، ٢٤
ج ٢، ص ٢٨١ : ١
ج ٢، ص ٢٨٧ : ١٢، ١٤، ١٨، ٢١
ج ٢، ص ٢٨٨ : ٢
ج ٢، ص ٢٨٩ : ١١، ١٤، ١٩
ج ٢، ص ٢٩٠ : ٢، ٤، ١٤، ١٦، ٢٠
ج ٢، ص ٢٩١ : ١، ٣، ٦، ١٠
ج ٢، ص ٣٠٦ : ٣٠
ج ٢، ص ٣٠٨ : ٢١
بروكلمان، كارل
ج ١، ص ١٣٢ : ١
ج ١، ص ١٣٧ : ٢٠، ٢٢
ج ١، ص ١٣٨ : ٢٢
ج ١، ص ١٩٤ : ٢٥
ج ١، ص ٣٦٨ : ١
ج ١، ص ٣٩٠ : ٧
ج ٢، ص ٦٧ : ١٥
برول، أوليفي
ج ٢، ص ١٤٤ : ٢٣
بريتزل، أوتو
ج ١، ص ٣٢٦ : ٢٣
- ج ١، ص ٣٢٧ : ١١
ج ١، ص ٣٣٧ : ٢٧، ٢٩
ابن بسام
ج ٢، ص ٢٩٤ : ٣٠
ج ٢، ص ٣٣٨ : ٨
البستاني
ج ١، ص ٥٥ : ٣٤
ج ٢، ص ٩٠ : ٣٠
ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٤
ج ٢، ص ٢٩٤ : ٣١
ج ٢، ص ٣٣٨ : ١٠
البصري، الحسن
ج ٢، ص ٢١٢ : ١٨
البطروجي، أبو اسحاق نور الدين
ج ٢، ص ٢٩٦ : ١٤
بظلميوس
ج ٢، ص ٤٥ : ١٤، ٢٢
ج ٢، ص ٤٦ : ١٦، ٢٣، ٢٤
ج ٢، ص ٤٧ : ٢٩
ج ٢، ص ٤٨ : ١
ج ٢، ص ٤٩ : ١٥، ١٦
ج ٢، ص ٥٠ : ٧
ج ٢، ص ٥١ : ٣

ج ٢، ص ٦٠ : ١١
 ج ٢، ص ٦٦ : ٢٨
 ج ٢، ص ٦٧ : ٢٣
بطليموس
 ج ٢، ص ٣٠ : ١١
 ج ٢، ص ٧٤ : ١٢
 ج ٢، ص ٢٩٣ : ٩
البطليوسي ، ابن السيد
 ج ٢، ص ٢٩٦ : ١٠
البغدادى ، عبد اللطيف
 ج ٢ ص ٣٤ : ١٧
 ج ٢، ص ٥٦ : ٢٥
 ج ٢، ص ٦١ : ٢٠
 ج ٢، ص ٧٧ : ١٧
ابن البغونس ، سعيد بن محمد
 ج ٢، ص ٣٣٣ : ٢٨
بقراط
 ج ٢، ص ٥٥ : ١٧
 ج ٢، ص ٦٠ : ١١
بك ، البغ
 ج ٢، ص ٦٧ : ٢٤
أبو بكر «الصديق»
 ج ١، ص ٣٩ : ٢٢ ، ٢٣
 ج ١، ص ٤١ : ١٣ ، ١٨ ، ١٩ ،

٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠
 ج ١، ص ٤٣ : ١٣ ، ١٧ ، ٢٩
 ج ١، ص ٤٤ : ٢٤
 ج ١، ص ١٠٠ : ٥
 ج ١، ص ١٠٣ : ١٨ ، ١٩
 ج ١، ص ١٥٢ : ٣ ، ١٠ ، ٢٣ ،
 ٢٧
 ج ١، ص ١٥٤ : ١١
 ج ١، ص ١٥٦ : ٩ ، ١٠ ، ١٤ ،
 ٢١ ، ١٥
 ج ١، ص ١٨٧ : ٧ ، ٨ ، ٩ ،
 ١٢
 ج ٢، ص ١٢٨ : ١١
 ج ٢، ص ٢٠٩ : ٩ ، ١٥
 ج ٢، ص ٢٢٠ : ٦ ، ٧ ، ٩ ،
 ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ،
 ٢٦
 ج ٢، ص ٢٢٥ : ١٠
 ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٠
البكري ، عبد الله عبد العزيز
 ج ٢، ص ٧٩ : ٢١
 ج ٢، ص ٣٠٩ : ١٧ ، ١٩ ،
 ٢١ ، ٢٣
 ج ٢، ص ٣١٠ : ١ ، ٥ ، ٧ ، ٩
 ج ٢، ص ٣٣٨ : ١٢
ابن بكير ، يحيى
 ج ١، ص ٢١٤ : ٥

ج ١، ص ٢١٤ : ٥

بل

ج ١، ص ٣٨٢ : ١، ٦، ٢٦
ج ١، ص ٣٨٣ : ٢٥
ج ١، ص ٣٨٤ : ١، ٤، ٨
١٣، ١٦، ١٩
ج ١، ص ٣٨٥ : ٢، ٤، ٨
٩، ١١، ١٤، ٢٨

ج ١، ص ٣٨٦ : ٤، ٧، ١٠
ج ١، ص ٣٩٠ : ٣٨
ج ١، ص ٣٩١ : ١، ٢، ١٠
ج ٢، ص ٢٧٨ : ٢٠
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٢٦
ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢٠، ٢٢، ٢٨
ج ٢، ص ٢٨٥ : ٣، ٩، ١١
١٢، ١٥
ج ٢، ص ٣٠٦ : ٣٠
ج ٢، ص ٣٠٨ : ١، ٢، ٥
١٠، ١١، ١٩
ج ٢، ص ٣١٣ : ٢٢، ٢٤، ٢٨
ج ٢، ص ٣١٤ : ٣، ٤

بلاشير

ج ١، ص ٢٥ : ٢٠
ج ١، ص ٤٠ : ٢١
ج ١، ص ٤١ : ٣١
ج ١، ص ٤٢ : ١٨
ج ١، ص ٤٥ : ١٩، ٢٦
ج ١، ص ٤٦ : ١
ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٤

ج ١، ص ٢١٧ : ٢٩
ج ١، ص ٢٣٨ : ١٤
ج ١، ص ٢٢٩ : ٢٤، ٢٧

بلاسيوس ، آسين

انظر

بلاسيوس ، ميجيل آسن

البلاذري ، أحمد بن يحيى

ج ١، ص ١٤٩ : ٥
ج ١، ص ١٥٧ : ١٤
ج ١، ص ١٩٤ : ٤
ج ١، ص ١٩٨ : ٤٠
ج ١، ص ١٩٩ : ٧
ج ٢، ص ٨٧ : ٤

بلاسيوس ، ميجيل آسن

ج ١، ص ٣٤٨ : ٩
ج ١، ص ٣٥٤ : ١، ٥
ج ١، ص ٣٦٥ : ٦، ٧، ٨
١٤، ٢٨

ج ١، ص ٣٦٦ : ٨، ١٠، ١٥
ج ١، ص ٣٧٠ : ١٥
ج ١، ص ٣٧٩ : ٧، ١١، ٢٢، ٢٩
ج ١، ص ٣٨٠ : ١، ١٠، ١٦
٢٠، ٢٤، ٢٧
ج ١، ص ٣٨١ : ٣، ٧، ٢٠

بلال الحبشي

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٢ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٤

البهوتي ، منصور بن يوسف

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٨

بلايف

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٤ ، ١٨ .

بلقاسم ، مولود قاسم

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٥ ، ٣٦

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥ ، ٦

بلقيس

بواتيه

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٠

بوتيفار «زوجة سيدنا يوسف»

ج ١ ، ص ٣٢ : ٦

بوحدية ، عبد الوهاب

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٣

بوردي ، بول

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٤

بوركهارت

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٣ ، ٢٨

بوروييه ، رشيد

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٠

البلوطي ، منذر بن سعيد

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢١ ، ٢٣

بليو

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٦

ابن بهلول

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ٥

بهنسي ، عفيف

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١

ج ٢ ، ص ١٩١ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٩ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٠

البوزجاني ، أبو الوفا

ج ٢ ص ٤٢ : ٧

بوزورث

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٩

بوستان

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١١

بوسكاي

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٧

بوسكي ، جورج

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١

بوكاي ، موريس

ج ١ ، ص ٣٦ : ٤

ج ١ ، ص ٣٧ : ١١

ج ١ ، ص ٥٦ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٦

بولين

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١٥

بيجو لفسكاي

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٣

بيدال ، منذر

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٨ ، ١٩

بيرك ، جاك

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٤

البيروني ، أبو الريحان

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٤٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١١

ج ٢ ، ص ٤٦ : ٤ ، ٥ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٣ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٦١ : ٢١

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٦٣ : ١ ، ٢ ، ٣

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٣٠

بيريز ، سانشر

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٩ ، ١٠

ابن البيطار

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٤

ابن تاشفين ، يوسف	ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢١
	بيك ، ألوغ
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٠ ، ٢١	ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٧ ، ٩	بيكر ، س . اتش
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٨ ، ١٥ ، ١٨ ،	
٢٧ ، ١٩	
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٨	ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢١
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٦	ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٤
تامر ، عارف	ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٩ ، ١١ ، ١٦
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣	ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٩
التبريزي ، الفضل بن حاتم	ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٦
ج ٢ ، ص ٤٢ : ٦	بيكن ، روجر
ج ٢ ، ص ٤٣ : ١	ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٥
التركي ، عبد الله	ج ٢ ، ص ٣٥ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٣	بيلان
الترمذي	ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١٤
ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٠	بينس ، س
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٤	ج ١ ، ص ٣٢٥ : ١
التميمي ، علي بن زياد	ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٦ ، ١٠ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٤	ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٣ ، ٦ ، ٢٢
تيمان	البيهقي
ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٢	ج ١ ، ص ٨٠ : ١٦
التوستاري ، سهل	— ت —
ج ١ ، ص ٣٧١ : ٩	تارتاجليا
	ج ، ص ٣٦ : ١٧

توسدال ، س

— ث —

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٠

ابن ثابت ، حسان

تولستوف

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٢٦ ، ٢٩

ابن ثابت ، زيد

التويجري ، علي بن محمد

ج ١ ، ص ٤١ : ٦ ، ١٧

ج ١ ، ص ١٣ : ١٣

ج ١ ، ص ٨٠ : ٤

توينبي ، أرنولد

ثاون الاسكندري

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٢

تيراس ، هنري

— ج —

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٦ — ٢٧

جابر

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٤ ، ١٠ ، ٢١ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٤ ، ٢٥

تيمور ، أحمد

الجابري ، محمد صالح

ج ١ ، ص ١٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢١

الجابري ، محمد عابد

ابن تيمية

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٣

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٨ ، ١٩

الجاحظ

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٦ ، ١٠ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤ ، ٦

جارودي ، روجيه

ج ۲ ، ص ۶۵ : ۲۹

ج ۲ ، ص ۲۷۸ : ۱۵

جالينوس

ج ۲ ص ۲۵ : ۱۵

ج ۲ ، ص ۳۴ : ۱۷

ج ۲ ، ص ۵۵ : ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۵۶ : ۱۹ ، ۳۰

ج ۲ ، ص ۵۷ : ۲ ، ۷

ج ۲ ، ص ۳۳۴ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۳۶ : ۵

جامييت ، كريستيان

ج ۱ ، ص ۳۳۸ : ۳ ، ۵ ، ۶

جاندرام ، ريني

ج ۲ ، ص ۱۵۷ : ۱۹

جاينانجوس ، باسكوال

ج ۲ ، ص ۲۸۲ : ۴ ، ۶ ، ۱۶

ج ۲ ، ص ۲۸۶ : ۲۶

ج ۲ ، ص ۲۹۹ : ۱۰

جب ، سيرهاملتون

ج ۱ ، ص ۲۷ : ۲۶

ج ۱ ، ص ۶۸ : ۴

ج ۱ ، ص ۱۲۱ : ۲۵

ج ۱ ، ص ۱۲۲ : ۱

ج ۱ ، ص ۱۹۷ : ۴

ج ۱ ، ص ۳۶۵ : ۶

ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۱۹

ج ۱ ، ص ۳۹۰ : ۱۳

الجبائي ، بن علي

ج ۱ ، ص ۳۷۴ : ۲۰

جبريل عليه السلام

ج ۱ ، ص ۳۲ : ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۱۳ : ۲۰

ج ۱ ، ص ۲۱۴ : ۱ ، ۶ ، ۸ ،

۲۰ ، ۲۲ ، ۲۹ ، ۳۰

ج ۱ ، ص ۲۱۶ : ۱ ، ۱۲ ، ۱۴ ،

۱۶ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۲۱۹ : ۶ ، ۸ ، ۲۳

ج ۱ ، ص ۲۲۱ : ۱۱ ، ۱۶ ،

۱۷ ، ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۲۳ : ۳ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۲۲۷ : ۶

ج ۱ ، ص ۲۲۸ : ۲۹

ج ۱ ، ص ۲۲۹ : ۱ ، ۳

ج ۱ ، ص ۲۳۰ : ۱۳

ج ۱ ، ص ۲۳۱ : ۱۱ ، ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۳۲ : ۴

ج ۱ ، ص ۲۳۳ : ۶ ، ۷

ج ۱ ، ص ۲۳۶ : ۱۷

ابن جبل ، معاذ

ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٢ ، ١٥ ، ١٩

الجبوري ، عبد الله محمد

ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٤

ابن جبير ، سعيد

ج ١ ، ص ٩٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٦

ابن الجراح ، أبو عبيدة

١ ، ص ١٥٢ : ٢٣

جربرت

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٥

جروناوم ، فون

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٢٣

جرونيه ، سناؤك هور

ج ١ ، ص ٦٧ : ١٧

ابن جرير

ج ١ ، ص ٥١ : ١٤

جريمي ، هربرت

ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٤ ، ١٥

ابن الجزار ، أحمد

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١

ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٥

الجزائري ، سليمان إبراهيم

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧

الجزائري ، ناصر الدين

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧

ابن الجزري

ج ١ ، ص ٤٧ : ١٣

الجزيري ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١

ابن الجسور ، أحمد بن محمد

ابن الحباب

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٧

جفري ، ارثر

ج ١ ، ص ٤٠ : ٩

ابن جلجل

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٣

جمعة محمد لطفي

ج ١، ص ٣٣٧ : ٢٦، ٢١

الجنيد

ج ١، ص ٣٧١ : ١١

ج ١، ص ٣٧٢ : ١٧

أبو جهل

ج ١، ص ١٥٢ : ٢٨

ج ١، ص ١٥٤ : ١٣، ٥

ج ١، ص ١٥٥ : ٨

ج ١، ص ١٥٨ : ٣

جوير

ج ٢، ص ٨٥ : ٢٥

جوديفروي، إم

ج ١، ص ٣٩٠ : ١٦

جوزي، بندلي

ج ١، ص ١٢٠ : ٩

ج ١، ص ١٤١ : ٣١، ٢١، ٧

ج ١، ص ١٤٢ : ٢٧

ج ١، ص ١٩٨ : ٥

جولدترهبر، اجناس

ج ١، ص ٢٥ : ٢١

ج ١، ص ٣١ : ١٣، ٨

ج ١، ص ٤٠ : ١٩، ٦، ١

ج ١، ص ٤٧ : ٢٨، ٢٠

ج ١، ص ٤٨ : ١٣، ١١، ١

٢٤، ١٨

ج ١، ص ٤٩ : ٢٦

ج ١، ص ٥٠ : ١٩، ٧

ج ١، ص ٥٥ : ٢٣

ج ١، ص ٦٧ : ١٨

ج ١، ص ١٣٠ : ٢٧

ج ١، ص ١٣٤ : ٢٥

ج ١، ص ٢٣٨ : ١٦

ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٢، ٢٠

ج ١، ص ٣٦٢ : ٢٤

ج ١، ص ٣٦٧ : ٢٩

ج ١، ص ٣٧٩ : ٩

ج ١، ص ٣٨٧ : ٥

ج ١، ص ٣٨٨ : ٣٤، ٣٣، ٣٠

ج ١، ص ٣٨٩ : ١١ — ١٢،

١٤، ١٣

ج ١، ص ٣٩٠ : ١ — ٢

ج ٢، ص ٢٦ : ٢٣

جومس، جارسيا

ج ٢، ص ٢٧٨ : ٢١

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١

ج ٢، ص ٢٨٦ : ١٨، ١٤

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٢٣

ج ٢، ص ٣١٦ : ٢٤

- جون ، فان اس
ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٨
جونسن ، مارسون
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠
الجهوري ، العباس بن سعيد
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٧
جويتهيه
ج ١ ، ص ٣١٣ : ٩
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦
جويليان
ج ١ ص ١٢٨ : ٤ ، ١٦ ، ١٨
الجهاني
ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢١
جيوم
ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٣
- ح -
ابن أبي حاتم
ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٠
ابن حاتم الصميل
ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٦ ، ١٩ ، ١٧
جون ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٦
حاجي خليفة
ج ٢ ، ص ٨٢ : ٥
الحاكمي ، صاحب الزيج
ج ٢ ، ض ٤٢ : ٩
حامد «الوزير»
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٤
ج ١ ، ص ٣٧٨ : ٣
حبشي ، حسن
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٥
ابن حبيب ، الربيع
ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٦
حبش
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢
حتي ، فيليب
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٠ ، ١٢ ، ١٣
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٩
ابن حجر
ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٤ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٨ ، ٧

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٨

الحداد ، [يوسف]

ج ١ ، ص ٣٧ : ١٧ ، ١٩

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ٥١ : ١١ ، ١٦

ج ١ ، ص ٥٢ : ١٠ ، ١٤

ج ١ ، ص ٥٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٥٦ : ٤

الحراني ، أحمد بن يونس

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٧ ، ٢٠

الحراني ، يونس بن أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣ — ٤

ابن حزم

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢ ، ٤ ، ٦

٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٨ ، ١٩ ،

٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٨١ : ٢ ، ٧ ، ٩

١١ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٤ ، ٦ ، ١٥ ،

١٩

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٨

ابن حزم ، عمرو

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٠

ج ١ ، ص ٨٩ : ٢٠

ابن حزم القرطبي

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٩١ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٦ — ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢١

حزين ، سليمان

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٤ ، ٦

الحسن

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

حسن ، حسن ابراهيم

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٣

حسن ، زكي محمد

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٧

أبو الحسن ، محمد

ج ١ ، ص ٩٥ : ٢٥ ، ٢٦

حسين ، طه

ج ١ ، ص ٣٣ : ٩

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٣ ، ٣٥

ج ٢، ص ٩٠ : ٢١ ، ٢٥
ج ٢، ص ٩٣ : ٢٩
حسين ، محمد كامل

ج ٢، ص ٣٣٦ : ٧
الحسيني ، فهمي

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٥ — ٦
حفص «الرواية»

ج ١، ص ٤٧ : ٢٧
حفصة

ج ١، ص ٤١ : ٣١
ج ١، ص ٤٧ : ٣

ابن حفصون ، عمر

ج ٢، ص ٣٢٩ : ١٢ ، ١٣ ،
١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

ابن الحكم ، مروان

ج ١، ص ٤٧ : ٧

الحكيم ، توفيق

ج ١، ص ١٩٧ : ٨

الحلاج

ج ١، ص ٢٥ : ١٨
ج ١، ص ٣٢٠ : ٢٢
ج ١، ص ٣٣٢ : ١٥
ج ١، ص ٣٥٤ : ١

ج ١، ص ١٦٥ : ١٦
ج ١، ص ٣٧٠ : ٦ ، ٨ ، ١٦ ،
١٩ ، ٢٠ ، ٢٨

ج ١، ص ٣٧١ : ٣ ، ٦ ، ٢١ ،
٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩

ج ١، ص ٣٧٢ : ٣ ، ٤ ، ٥ ،
٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٧ ، ١٨ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١، ص ٣٧٣ : ٣ ، ٧ ، ٩ ،
١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤

ج ١، ص ٣٧٤ : ١ ، ٦ ، ٨ ،
١٥ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ١، ص ٣٧٥ : ٣ ، ٤ ، ٥ ،
١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ،
١٨ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١، ص ٣٧٦ : ٣ ، ٤ ، ٩ ،
١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٧

ج ١، ص ٣٧٧ : ٧ ، ٩ ، ١١ ،
١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٨

ج ١، ص ٣٧٨ : ١ ، ٥ ، ٧ ،
٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١

ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٥

حماد

ج ١، ص ٩٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٥ ،
١٦

ج ١، ص ٩٧ : ٤

ج ١، ص ٩٨ : ٤ ، ٨ ، ١٢

ج ١، ص ١٠٠ : ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦

الجمارنة

ج ٢، ص ٦٨ : ٢٥

الحمصي ، هلال بن أبي هلال

ج ٢، ص ٦٥ : ٣٧

حمود ، سامي

ج ٢، ص ٢٥٨ : ١٥

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٣

الحموي ، ياقوت

ج ٢، ص ٦٢ : ٢٤

ج ٢، ص ٦٣ : ١

ج ٢، ص ٦٨ : ٣٦

ج ٢، ص ٧٨ : ١٨ ، ١٩

ج ٢، ص ٨٠ : ٢٠

حميد الله ، محمد

ج ١، ص ١٩٤ : ٥

الحميري

ج ٢، ص ٢٨٧ : ٢٩

ابن حنبل ، أحمد

ج ١، ص ٩٣ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٣

ج ١، ص ١٤٩ : ٤

ج ١، ص ٢٤٢ : ١٤

ج ١، ص ٢٤٣ : ١

ج ٢، ص ٢١٢ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٥

ج ٢، ص ٢١٦ : ٣

ج ٢، ص ٢٤١ : ٧ ، ٢٣ ، ٢٦

ج ٢، ص ٢٤٢ : ٩

ج ٢، ص ٢٤٣ : ١٧

ج ٢، ص ٢٤٧ : ١٤

ج ٢، ص ٢٥٦ : ١٤ ، ١٥

ج ٢، ص ٢٦٣ : ١٠ ، ٢١

ابن حنبل ، عبد الله

ج ١، ص ٩٣ : ٢٠

أبو حنيفة

ج ١، ص ٨٤ : ١٧

ج ١، ص ٨٧ : ٤

ج ١، ص ٩٠ : ١٠ ، ١٩

ج ١، ص ٩٥ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨

ج ١، ص ٩٦ : ٣ ، ٤ ، ١١ ، ١٦

ج ١، ص ٩٧ : ٩ ، ١٤

ج ١، ص ١٠٠ : ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ٢١

ج ١، ص ١٠١ : ٢١

ج ١، ص ١٠٣ : ٤ ، ٥

ج ٢، ص ٢١٢ : ١٨

ج ٢، ص ٢١٦ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٣٢ : ١٥

ج ٢، ص ٢٤١ : ٢٦ ، ٢٨

ج ٢، ص ٢٤٢ : ٦ - ٧

ج ٢، ص ٢٥٥ : ٨

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٢٧

حنين

— خ —

ج ٢، ص ٦٥ : ١٦

ابن حنين ، اسحاق

ج ٢، ص ٥٤ : ٢٢

ابن حوقل

ج ٢، ص ٨٤ : ٢٨

ج ٢، ص ٨٥ : ١

ج ٢، ص ٨٦ : ١٢ ، ٢٤ ، ٢٥

ج ٢، ص ٩٦ : ١٢ ، ٦

ابن حيان ، جابر

ج ٢، ص ٥٢ : ١٦ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ٢، ص ٥٣ : ٥

ج ٢، ص ٦٢ : ٤ ، ٧

ج ٢، ص ٦٣ : ١٤

ابن حيان ، حيان بن خلف

ج ٢، ص ٣٣٨ : ١٨

حيادر ، علي

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٥

حيدرة

ج ١، ص ٣٧٧ : ٦

الخاصر ، سلم بن عمرو

ج ٢، ص ٣١٨ : ٥ ، ١٣

ابن خاقان ، الفتح القيسي

ج ٢، ص ٢٩٤ : ٣٠

ج ٢، ص ٣٣١ : ١٣

ج ٢، ص ٣٣٩ : ١١

الخالدي ، مصطفى

ج ١، ص ١٩٥ : ٢٨

خان ، محمد

ج ٢، ص ٢١٢ : ٢١

خان ، محمد صديق حسن

ج ١، ص ٢٦٦ : ٧

الخانجي ، محمد أمين

ج ٢، ص ٧٩ : ١٤

خديجة «رضي الله عنها»

ج ١، ص ٢٩ : ١٩

ج ١، ص ٣٧ : ٢٠

ج ١، ص ١٤٩ : ١٦ ، ١٨ ، ٢١

ج ١، ص ١٥٠ : ٢٩

ج ١، ص ١٥١ : ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٠

ج ١، ص ١٥٩ : ١٩

ابن أبي الخصال

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٤

ابن الخطاب ، عمر

ج ١، ص ٣٤ : ٢٣

ج ١، ص ٤١ : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ،

٢٣ ، ٢٨ ، ٣١

ج ١، ص ٥٤ : ١٥ ، ١٦

ج ١، ص ٧٩ : ٢٢ .

ج ١، ص ٨٠ : ٩ ، ٢٠

ج ١، ص ٩٠ : ٨

ج ١، ص ١٠٣ : ٢٠

ج ١، ص ١٥٢ : ٤ ، ٥ ، ٩ ،

٢٣

ج ١، ص ١٨٦ : ٢٨

ج ١، ص ١٨٧ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢، ص ١٢٨ : ١٢

ج ٢، ص ٢٠٩ : ٨ ، ١٦

ج ٢، ص ٢١٧ : ١٠

ج ٢، ص ٢٢٠ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢، ص ٢٢٥ : ١١

ج ٢، ص ٢٩٨ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ،

٢٠

ج ٢، ص ٣٠٣ : ٢٧

ج ٢، ص ٣٠٤ : ١٨

أبو الخطار

ج ٢، ص ٣٢٥ : ٢٦

ج ١، ص ١٦٤ : ٧

ج ١، ص ٢١٣ : ٢ ، ٨ ، ٢٣

ج ١، ص ٢٢١ : ١٧

ج ١، ص ٢٣٦ : ١٤

ج ١، ص ٢٣٨ : ١

ابن خرداذبه

ج ٢، ص ٨٦ : ١٧

ج ٢، ص ٩٥ : ٢٠ — ٢١

خرفي، صالح

ج ١، ص ١٣ : ٧

الخزرجي ، أحمد بن عبد الرحمن

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٢٦ ، ٢٧

أبو خزيمة الأنصاري

ج ١، ص ٤١ : ٢٩

الخشني ، محمد بن الحارث

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١٦

ج ٢، ص ٣٠٤ : ٢٢

ج ٢، ص ٣٠٧ : ٢ ، ٢٧

ج ٢، ص ٣٠٨ : ١٨

ج ٢، ص ٣٠٩ : ٧

ج ٢، ص ٣٣٨ : ٢١

الخصاف

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٣

ج ٢، ص ٢٤٦ : ١٥

ابن الخطيب ، لسان الدين

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٨

الخطيب ، محب الدين

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٩ ، ٢٨ — ٢٩

ابن خفاجة

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٨

ابن خفيف

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧

خلابي

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

ابن خلدون

ج ١ ، ص ١٦٨ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢١ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١١ — ١٢ ، ١٥

٢٨ ، ٢٦ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٧ ، ٢٠ ، ٢١

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ١ ، ٧ ، ٨ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٦

ابن خلف ، علي

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٢٢

ابن خلكان

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٦ — ١٧

خليل ، عماد الدين

ج ١ ، ص ١١٥ : ٥

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١

الخوارزمي ، محمد بن أحمد

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٠

الخوارزمي ، محمد بن موسى

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩ ، ١١ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١٦ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٨

الخوجندي

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٧

الخياط ، جعفر

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٨

الخياط ، عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٩

الخياط المعتزلي

ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٧

خياط ، يوسف

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢

الخيام ، عمر

ج ٢ ، ص ٤٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦

ابن خير

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣١

خير الله ، أمين أسعد

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥

— د —

الداخل ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٢٤ ، ٢٦

داروين

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٣

داتي

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٨

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٩ ، ١٥

الداني ، أبو الصلت أمية

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٣ ، ١٨

دانيال ، نورمان

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٥

ابن أبي داود

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

درمنجهام ، أ

ج ١ ، ص ٢٣ : ٩

ج ١ ، ص ٢٨ : ٨

درمنغم ، اميل

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٦

دروزة ، محمد عزة

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٩

أبو دلف

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٤

الدمشقي

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ج ٢ ، ص ٨١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١

دوتي

ج ٢، ص ٢٨١ : ٣ ، ٦ ، ١٠ ،
١٦

ج ٢، ص ١٤٣ : ٧

دوكايم

ج ٢، ص ٢٨٧ : ١٩ ، ٢٨
ج ٢، ص ٢٩١ : ١٨ ، ١٩ ،
٢٣ ، ٢٥

ج ٢، ص ١٤٤ : ٣

الدوري ، عبد العزيز

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٦ ، ١٨ ، ٢١
ج ٢، ص ٢٩٣ : ١٧ ، ١٨
ج ٢، ص ٢٩٤ : ٣ ، ٤ ، ٧ ،
١٢ ، ١٣

ج ١، ص ١٩٥ : ١٢

دوزي ، رينهات

ج ٢، ص ٢٩٥ : ١١
ج ٢، ص ٢٩٦ : ١٦
ج ٢، ص ٣٠٦ : ٢٩
ج ٢، ص ٣٠٧ : ١ ، ٣ ، ٦ ،
٨ ، ٢٦ ، ٣٠

ج ١، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١، ص ١٩٥ : ١٤

ج ١، ص ٣٨٠ : ١٩

ج ١، ص ٣٨١ : ٦ ، ٧ ، ٩ ،
٢١ ، ٢٣

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٢ ، ١٧
ج ٢، ص ٣٠٩ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨
ج ٢، ص ٣١٠ : ٦
ج ٢، ص ٣٢٢ : ٤
ج ٢، ص ٣٣٠ : ١٣ ، ١٥ ،
١٨ ، ٢٢
ج ٢، ص ٣٣٢ : ٩

ج ١، ص ٣٨٢ : ٢٦ ، ٢٧

ج ١، ص ٣٨٣ : ٢١

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٢ ، ٢٩

ج ٢، ص ٨٢ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢، ص ٨٤ : ١٠ ، ٢٧

ج ٢، ص ٨٥ : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٧

ج ٢، ص ٨٦ : ٢

ج ٢، ص ٨٧ : ١٣

ج ٢، ص ٢٣٧ : ٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٣١

ج ٢، ص ٢٧٩ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٨٠ : ١٣ — ١٤ ،

١٨ ، ٢٣ ، ٢٩

دوفنيوا ، جان

ج ٢، ص ١٤٥ : ٦

الدولاتي ، عبد العزيز

ج ٢، ص ١٦٧ : ٢
ج ٢، ص ١٩٤ : ٣٠

دي فياساندينو ، الفارينز	دي بارنيس ، جيران
ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٥	ج ٢ ، ص ١٥٧ : ١٢ ، ١٩
دي وولف	دي جوفيتل ، برتران
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٨	ج ٢ ، ص ١١٦ : ٢٠
دي يونغ	دي خويه ، ميشيل
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٧٨ : ١
دياز	ج ٢ ، ص ٨١ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٤	ج ٢ ، ص ٨٢ : ٩ ، ١١ — ١٢ ، ١٤ ، ٢١ ، ٢٨
ديور ، ت	ج ٢ ، ص ٨٣ : ١ ، ٣ ، ٥ — ٦ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٢١ : ١٠ ، ١	ج ٢ ، ص ٨٤ : ١٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٨	ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦ ، ١١ ، ٢١ ، ٢٥ — ٢٧ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١ ، ٦ ، ٢٠	ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢ ، ٣ ، ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٤ : ٢٨	ج ٢ ، ص ٨٧ : ١ ، ٤ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٧ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٤	ج ٢ ، ص ٨٨ : ٩
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٧	دي ساسي ، سلفستر
ج ١ ، ص ٣٣١ : ١٨ ، ٢٨	ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٨
ديك الجين	ج ٢ ، ص ٨٩ : ١
ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٥ ، ٨ ، ٢١ ، ٢١	دي سلان ، البارون
ديكارت	ج ٢ ، ص ٢٩ : ٧
ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١	
ج ٢ ، ص ٣٥ : ٥	
ج ٢ ، ص ٥١ : ٧	

ديماس اسكندر

ج ١، ص ١٣٢ : ٢٤

ديمقريطس

ج ١، ص ٣٢٦ : ٢٧

ج ١، ص ٣٢٧ : ٢٢، ١

ديموميمس ، مورييس جوديفري

ج ١، ص ٣٦٩ : ٥، ٤

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٣

ديمونت

ج ٢، ص ٢٦٨ : ٢٦

ابن دينار ، عبد الله

ج ١، ص ١٠٥ : ١٣، ١٥

٢٨، ١٩، ٢٦، ٢٨

ج ١، ص ١٠٦ : ١٥، ١٣، ٥

٢٢، ١٩، ١٦

دينيه ، ايتين

ج ١، ص ١٣٢ : ٢٧، ١٥

ج ١، ص ١٣٣ : ١٩

ج ١، ص ١٣٩ : ٢٢

ج ١، ص ١٩٥ : ١٧

ديوفانطس

ج ٢، ص ٢٥ : ١٢

ج ٢، ص ٦٠ : ١٢

— ذ —

أبو ذر

ج ٢، ص ٢٠٨ : ٢٦

ج ٢، ص ٢٢٤ : ١٦

ذو النون المصري

ج ٢، ص ٣٠٧ : ١٤ — ١٥

— ر —

الرازي

ج ١، ص ٣٢٦ : ٨، ٢٥

ج ١، ص ٣٢٧ : ١، ٢٨

ج ٢، ص ٥٩ : ٢٣

ج ٢، ص ٦٠ : ٨

ج ٢، ص ٦١ : ٨، ٢١

ج ٢، ص ٦٨ : ٨، ٢١

ج ٢، ص ٦٨ : ٣٢، ٣٤

راسل ، برتراند

ج ١، ص ٣٦٦ : ٢١

راشد ، رشدي

ج ٢، ص ٣٨ : ٦

ج ٢، ص ٤٠ : ١٧، ٢١

ج ٢، ص ٦٧ : ٨

ابن راشد ، النعمان

ج ١، ص ٢١٢ : ٢٠

الراهب ، بحیری

ج ۱ ، ص ۱۴۸ : ۲۲

ج ۱ ، ص ۱۴۹ : ۳

رایت ، ولیم

ج ۲ ، ص ۸۶ : ۲۷

ابن رسته

ج ۲ ، ص ۸۶ : ۱۸

ج ۲ ، ص ۹۵ : ۲۷ — ۲۸

رسکا

ج ۲ ، ص ۹۲ : ۱۷

الرشاطی

ج ۲ ، ص ۲۹۵ : ۵

ابن رشد ، محمد بن أحمد

ج ۱ ، ص ۳۰۸ : ۱۱

ج ۱ ، ص ۳۱۸ : ۲۳

ج ۱ ، ص ۳۲۲ : ۱۱

ج ۱ ، ص ۳۲۹ : ۱ ، ۳

ج ۱ ، ص ۳۳۰ : ۶

ج ۱ ، ص ۳۳۱ : ۹ ، ۱۳

ج ۱ ، ص ۳۸۰ : ۱۴

ج ۱ ، ص ۳۸۹ : ۷

ج ۲ ، ص ۳۱ : ۲۱

ج ۲ ، ص ۲۲۴ : ۲

ج ۲ ، ص ۲۴۱ : ۱۷

ج ۲ ، ص ۲۵۴ : ۲۳

ج ۲ ، ص ۲۵۵ : ۸ ، ۱۱

ج ۲ ، ص ۲۶۴ : ۱۲

ج ۲ ، ص ۲۶۵ : ۱۱

ج ۲ ، ص ۳۱۲ : ۱۳ — ۱۴ ،

۱۸ ، ۲۳ ، ۲۵

ج ۲ ، ص ۳۱۳ : ۲ ، ۳ — ۴ ،

۸ ، ۱۳ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۸ ، ۲۹

ج ۲ ، ص ۳۱۴ : ۳ ، ۵ ، ۸ ،

۹ ، ۱۱ ، ۱۳ ، ۱۷ ، ۲۱ ، ۲۶

ج ۲ ، ص ۳۱۵ : ۱ ، ۴ ، ۷ ،

۱۳

ج ۲ ، ص ۳۳۶ : ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۳

ج ۲ ، ص ۳۳۸ : ۲۳

الرشید «الخلیفة»

ج ۲ ، ص ۳۱۷ : ۴

الرشید ، محمد الأحمد

ج ۱ ، ص ۱۱ : ۲۰

رضا ، أحمد

ج ۲ ، ص ۲۶۶ : ۱۴

رضا ، محمد رشید

ج ۱ ، ص ۵۵ : ۱۱

ج ۲ ، ص ۱۵۰ : ۱۹

رضوان ، رضوان محمد

ج ۲ ، ص ۲۶۴ : ۲۵

الرقبي ، أيوب بن القاسم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١

رويسون

ج ١ ، ص ٦٨ : ٣٥

رويسون

ج ١ ، ص ٦٨ : ٣٥

رودنسن ، مكسيم

ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٥ ، ١١

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٨

روزن ، فكتور

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦

روسو ، جان جاك

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٦

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣٠ ، ٢٨ ، ٧

ج ٢ ، ص ١١٥ : ١٤ ، ١١ ، ٣

١٧

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ١٠ ، ٨ ، ٤

ريبيرا ، خليان

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢٥ ، ٣

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٦ ، ٧ ، ٩

١٦ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٢ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٣ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ١٧

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٣ ، ٤ ، ٥

١٨ ، ١٥ ، ١٢ ، ٩

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٧

ريتر ، كارل

ج ٢ ، ص ٧٧ : ٥ — ٦

الريحاني ، أمين

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

أبو ريذة ، محمد عبد الهادي

ج ١ ، ص ١٩٦ : ٢

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١٧ ، ٢٦

ريشليو

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٩

ريكيوندو

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٣ ، ٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٨ ، ٣

رينان ، أرنت

- ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٩
ج ١ ، ص ٣١٣ : ٩
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٣ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٣
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٠ ، ١٢ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٠

رينو

- ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٦

— ز —

الزبيدي ، أبو بكر

- ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٩

ابن الزبير ، عروة

- ج ١ ، ص ٨٠ : ٢١ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٦ ، ٢٠

الزرقا ، أحمد بن محمد

- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٥

الزرقاء ، محمد أنس

- ج ٢ ، ص ٢٠١ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٨

الزرقاء ، مصطفى

- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ ، ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٦ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣١

الزرقالي ، أبو ابراهيم بن يحيى

- ج ٢ ، ص ٤٨ : ٤ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٩ ، ١٢ ، ١٦

الزرقاني

- ج ١ ، ص ١٠٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٠٧ : ٤ ، ٥
ج ١ ، ص ١١٠ : ٢٥

الزركلي ، خير الدين

- ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٦

زعتر ، عادل

- ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٧

ابن الزقاق

- ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٨

زكي ، أحمد

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩

الزمخشري

ج ١، ص ٢١٧ : ١٨ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥

ج ١، ص ٥٦ : ٣٨ ، ٧

ابن زنجي

ج ١، ص ٢١٨ : ١٤

ج ١، ص ٣٧٨ : ٤

ج ١، ص ٢٢١ : ١٠ ، ١٤

ج ١، ص ٢٢٤ : ٢٢

الزهاوي ، أيوب

ج ١، ص ٢٢٥ : ٣٣

ج ٢، ص ٦٦ : ١

ج ٢، ص ٢١٢ : ٢٠

ابن زياد ، طارق

ابن زهر ، أبو العلاء بن عبد الملك

ج ٢، ص ٢٩٧ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٥ : ١٤

ج ٢، ص ٢٩٩ : ١٨ ، ٢٤

ج ٢، ص ٣٣٦ : ١٦ ، ١٧

ج ٢، ص ٣٢٥ : ٥

الزهرائي ، خلف بن العباس

ابن زيد ، جابر

ج ٢، ص ٥٧ : ٩ — ١٠ ، ١٥ ، ١٨

ج ١، ص ١٠١ : ٢٥

ابن زيد ، ربيع

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٨

ج ٢، ص ٣٢٩ : ٢٩

ج ٢، ص ٣٣٦ : ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٨

ج ٢، ص ٣٣٠ : ١ ، ٣ ، ٧

ج ٢، ص ٣٣٨ : ٢٨

٩ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦

أبو زهرة ، محمد

ج ٢، ص ٣٣١ : ٣ ، ٤ ، ٥

ج ١، ص ٥٦ : ٢٨

ج ٢، ص ٣٣٢ : ٣ ، ٧ ، ٨

ج ٢، ص ٢٦٢ : ٥

١٣ ، ١٧ ، ٢٥

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٥

الزهري

زيدان ، جرجي

ج ١، ص ٩١ : ٢٢

ج ٢، ص ٨٩ : ١٩

ج ١، ص ٩٢ : ١ ، ٤ ، ١١ ، ١٢

ابن زيدون ، أبو بكر

ج ١، ص ٢١٢ : ١٦ ، ٢٠

ج ٢، ص ٢٩٣ : ٩ — ١٠

ج ١، ص ٢١٣ : ١٨ ، ٢٦

زیدي ، علي ناصر

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٨

أبوزينه ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٨

الزيني ، طه

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٧

— س —

السباعي ، محمد

ج ١ ، ص ٢٥ : ٥

سحنون

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٣١

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٨

سحاو

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٢٥

ابن أبي السرح ، عبد الله

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢ ، ٤

السرخسي

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٧ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٧ ، ١٩ ، ٢٩

٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١ ، ١٧ ، ١٩ ،

٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣

سرفي ، اندري

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٣

سارتون ، جورج

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢١ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٦

سافاري ، كلود اتيان

ج ١ ، ص ٢٤ : ١٧

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٣

سافدار ، ادوار

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٢٤

السامرائي ، ابراهيم

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣١

ابن سعد

- ج ١ ، ص ٩٨ : ١١ ، ١٣ ، ١٥
ج ١ ، ص ١٤٩ : ٥ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٥٤ : ٦ ، ١٣
ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٦٢ : ٦
ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٨

سعيد ، إدوارد

- ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٦ ، ٨ ، ٢١
ج ١ ، ص ٣٦٤ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦ ، ١٧
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٩ ، ٣٠

ابن سعيد ، خالد

- ج ١ ، ص ١٥٦ : ٤
ج ١ ، ص ١٨٧ : ٤

ابن سعيد ، منذر

- ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٢ ، ١٤ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١

ابن سعيد المغربي ، علي بن سعيد

- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١

سعيدان ، أحمد سليم

- ج ٢ ، ص ٦٦ : ٣٣
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤

أبو سفيان

- ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٩
ج ١ ، ص ١٤٢ : ٧

سفيان الأندلسي

- ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٣
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١١

ابن أبي سفيان ، معاوية

- ج ١ ، ص ٤١ : ٦
ج ١ ، ص ٤٧ : ٦
ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٠٠ : ٦
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٤

بن أبي سفيان ، يزيد

- ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٠

السقا ، مصطفى

- ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٤

سقراط

- ج ١ ، ص ٣١٨ : ١

سكوت ، وولتر

- ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٣

- ابن سلام ، عبد الله
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٩
- ابنة السمري
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٣ ، ١٥
- سلفستر الثاني
ج ٢ ، ص ٣٦ : ٦
- سمسون
ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦
- سلمان ، عيسى
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
- السموعل
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٥
- أبو سلمة
ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٤ ، ٢٥
- سميث ، دافيد
ج ٢ ، ص ٣٧ : ١
- ابن سلمة ، محمد
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٧
- سنديو ، سيروليو موتوز
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١١ ، ١٢ ، ١٧
- السلولي ، عقبة بن الحجاج
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٣
- ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٧
- السهروردي
ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١١
- أبو سليمان ، إبراهيم
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٨
- ج ١ ، ص ٣٣١ : ١٢
- ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٢٦
- ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٥
- ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٤
- سمث ، ولفرد كانتول
ج ١ ، ص ١٣٦ : ٢٥
- ابن سهل الضير
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢
- ابن السمح ، اصيغ بن محمد
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٢
- ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٣
- السمري
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٦ ، ٢٢
- سودة بنت زمعة
ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٩

سوفاجي ، ج

ج ۲ ، ص ۱۹۶ : ۲۷

ج ۲ ، ص ۹۷ : ۷

سوموجي ، جوزيف

ج ۱ ، ص ۳۸۸ : ۳۰

سويسی ، محمد

ج ۲ ، ص ۶۸ : ۳۳

سوينجر ، صمويل

ج ۱ ، ص ۳۸۸ : ۳۰

سيولا

ج ۲ ، ص ۲۵۹ : ۲۲

ج ۲ ، ص ۲۶۸ : ۲۴

سيديو ، اميدي

ج ۲ ، ص ۴۷ : ۱۵

ج ۲ ، ص ۶۴ : ۱۵

سيرلينو

ج ۲ ، ص ۵۵ : ۲۵

ابن سيرين

ج ۲ ، ص ۳۱ : ۱۶

ابن سيل ، اصطفى

ج ۲ ، ص ۶۶ : ۱

سيمونيت ، فرانسسکو

ج ۲ ، ص ۲۷۹ : ۲۵

ج ۲ ، ص ۲۸۱ : ۲۱

ج ۲ ، ص ۲۹۱ : ۹

ج ۲ ، ص ۲۹۸ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۰۰ : ۲۵

ج ۲ ، ص ۳۰۱ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۰۲ : ۴

ج ۲ ، ص ۳۰۳ : ۱۲

ج ۲ ، ص ۳۱۰ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۳

ج ۲ ، ص ۳۲۲ : ۱ ، ۶ ، ۸

۱۲ ، ۱۹

ج ۲ ، ص ۳۲۳ : ۱ ، ۷ ، ۸

۲۰

ج ۲ ، ص ۳۲۴ : ۱ ، ۴ ، ۹

۱۲ ، ۱۷ ، ۲۹ ، ۳۱

ج ۲ ، ص ۳۲۵ : ۷ ، ۱۰ ، ۱۲

۲۱ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۳۲۶ : ۱ ، ۴ ، ۸

۱۲ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۶ ، ۲۹

ج ۲ ، ص ۳۲۷ : ۵ ، ۱۰ ، ۱۹

۲۴ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۳۲۸ : ۳ ، ۷ ، ۱۴

۱۷ ، ۱۹ ، ۲۴

ج ۲ ، ص ۳۲۹ : ۲ ، ۱۰ ، ۱۵

۱۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۵ ، ۲۹

ج ۲ ، ص ۳۳۰ : ۳ ، ۹ ، ۱۴

۲۴ ، ۲۵

ج ١، ص ٦٧ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧
ج ١، ص ٦٨ : ٧ ، ٩ ، ١٩ ،
٢٧ ، ٢٠

ج ١، ص ٦٩ : ١ ، ٢ ، ٧ ،
٢٥ ، ١٨

ج ١، ص ٧٠ : ١٢ ، ٢٧
ج ١، ص ٧٩ : ١ ، ٨ ، ١٠ ،
١١

ج ١، ص ٨١ : ١ ، ٢ ، ٦ ،
٢٠ ، ١٩ ، ١٤ ، ١١

ج ١، ص ٨٣ : ١٩ ، ٢٣ ، ٢٧
ج ١، ص ٨٤ : ٥ ، ١٣ ، ١٤ ،
ج ١، ص ٨٥ : ١١ ، ١٧ ، ٢٠ ،
٢١

ج ١، ص ٨٦ : ٨ ، ١٣
ج ١، ص ٨٧ : ١ ، ١٨ ، ٢١ ،
٢٨ ، ٢٥

ج ١، ص ٨٨ : ٥ ، ١٥
ج ١، ص ٨٩ : ٦ ، ١٣ ، ١٧ ،
٢٣

ج ١، ص ٩٠ : ٢ ، ١٠ ، ١٩ ،
٢٤

ج ١، ص ٩١ : ٨ ، ١١ ، ١٢
ج ١، ص ٩٢ : ٨ ، ١٥ ، ١٦ ،
٢١

ج ١، ص ٩٣ : ٢ ، ٨
ج ١، ص ٩٤ : ١ ، ٧ ، ٢٤
ج ١، ص ٩٥ : ٢ ، ٣ ، ٧ ، ٩ ،
٢٢ ، ١٩

ج ٢، ص ٣٣١ : ٢٥
ج ٢، ص ٣٣٢ : ١ ، ١٢ ، ١٥ ،
٢٥ ، ٢١

ج ٢، ص ٣٣٣ : ١
ج ٢، ص ٣٣٤ : ٢٤ ، ٢٦

ج ٢، ص ٣٣٧ : ١ ، ٣
ج ٢، ص ٣٤١ : ٢٧ ، ٢٩
ج ٢، ص ٣٤٢ : ١٧

ابن سينا

ج ١، ص ٣٢٢ : ٦
ج ١، ص ٣٣١ : ٨ — ٩
ج ٢، ص ٢١ : ٧
ج ٢، ص ٥٥ : ٢٢
ج ٢، ص ٥٩ : ٢٠
ج ٢، ص ٦٠ : ٨
ج ٢، ص ٦١ : ١١
ج ٢، ص ٦٢ : ٢

السيوطي

ج ٢، ص ١٨٤ : ١٩
ج ٢، ص ١٨٥ : ٧
ج ٢، ص ١٩٦ : ٣٦
ج ٢، ص ٢٥٩ : ٥

— ش —

شاخه ، جوزيف

ج ١، ص ٦٣ : ١

ج ٢، ص ٢١٤ : ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٢٤	ج ١، ص ٩٦ : ٦ ، ٨ ، ٢٣ ، ٢٦
ج ٢، ص ٢١٥ : ١٦ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٢٧	ج ١، ص ٩٧ : ٦ ، ٨ ، ١٥ ، ٢١
ج ٢، ص ٢١٦ : ٢٥	ج ١، ص ٩٨ : ١١ ، ٢٢ ، ٢٩
ج ٢، ص ٢١٧ : ٤ ، ١٤	ج ١، ص ٩٩ : ٢ ، ٣ ، ١١
ج ٢، ص ٢١٨ : ١ ، ٣ ، ٧ ، ٢٠ ، ٨	٢٢ ، ١٩
ج ٢، ص ٢٢٠ : ٢٤ ، ٢٨	ج ١، ص ١٠٠ : ٩ ، ١١
ج ٢، ص ٢٢١ : ١ ، ١٥	ج ١، ص ١٠١ : ١ ، ٤ ، ١٠ ، ١٤ ، ٢٧
ج ٢، ص ٢٢٢ : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٢١ ، ١٨ ، ٨	ج ١، ص ١٠٢ : ٣ ، ٧ ، ١٤ ، ٢٦
ج ٢، ص ٢٢٣ : ٥ ، ٢٧	ج ١، ص ١٠٣ : ٧
ج ٢، ص ٢٢٤ : ١٣ ، ١٤ ، ١٧	ج ١، ص ١٠٤ : ١١ ، ١٥
ج ٢، ص ٢٢٥ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ١٨	٢٦ ، ٢١ ، ١٦
ج ٢، ص ٢٢٧ : ١ ، ٦ ، ٩	ج ١، ص ١٠٥ : ٦ ، ٧ ، ١١
ج ٢، ص ٢٣٥ : ٢٣	ج ١، ص ١٠٦ : ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٥ ، ٢٤
ج ٢، ص ٢٥٨ : ١ ، ٢١	ج ١، ص ١٠٧ : ٣
ج ٢، ص ٢٥٩ : ٣٦	ج ١، ص ٣٨٩ : ١٨ ، ١٩
ج ٢، ص ٢٦٠ : ٢٢	ج ٢، ص ٢٠١ : ١
ج ٢، ص ٢٦٨ : ٥	ج ٢، ص ٢٠٥ : ١ ، ٧ ، ٨ ، ١١
ج ٢، ص ٢٦٩ : ١٢ ، ١٣	ج ٢، ص ٢٠٧ : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٢٨ ، ١٩ ، ٨
ج ٢، ص ٣١٠ : ١٧ ، ٢٤ ، ٢٨	ج ٢، ص ٢١١ : ١ ، ٤ ، ٦ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ١٥
ج ٢، ص ٣١١ : ٢ ، ٨	ج ٢، ص ٢١٢ : ١١ ، ١٣ ، ٢٨ ، ٢٢
ج ٢، ص ٣١٢ : ٧	ج ٢، ص ٢١٣ : ٦ ، ١٠
شارل ، ريمون	
ج ٢، ص ١٤٦ : ٢١	

الشافعي ، محمد بن إدريس

- ج ٢ ، ص ١٤٧ : ٩ ، ١٠
ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٩ ، ٢٠ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٤٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ١٥١ : ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢ ، ٩ ، ١٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٣ : ٩
ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣ — ٤ ، ٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٣ ، ٦ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ١٥٦ : ١٣
ج ٢ ، ص ١٥٧ : ٢٩

شارفوق

- ج ١ ، ص ١٤٣ : ٥

ابن الشاطر

- ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٠

شافعي فريد

- ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٦
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٣
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٧
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١ ، ٥
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٥ ، ١٨

ابن شاكر

- ج ٢ ، ص ٤٥ : ١
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١

ابن شاكر ، محمد بن موسى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٧

أبو شامة

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٦ — ١٧

شبرنجر

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٢

ابن شبروط ، حسداي بن إسحاق

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨

ابن شبريق

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٦

الشبلي

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٧

شترأوس ، كلودلفي

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٨ ، ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ١٤

شتيات ، فرتز

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٧ ، ٢٢

شحاته ، شفيق

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١ ، ٢٠

شهادة ، عبد الكريم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦٨ : ٢١ ، ٢٢

ابن شداد ، جامع

ج ١ ، ص ٩٨ : ١٥

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٣٠

شرفسيون

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٥

الشعبي

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

ج ١ ، ص ٨٤ : ١٤

شكسبير

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٩

الشكعة ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٤

الشتريني ، أبو الحسن علي

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٨

الشتريني ، محمد عبد الله

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٦

الشتاوي ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٦

- ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٦
الشنقيطي ، أحمد أمين
ج ٢ ، ص ٧٩ : ١٦
ابن شهاب
ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٠
ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢٤
الشياني ، محمد بن الحسن
ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٤ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٨٧ : ١٠ ، ٥
ج ١ ، ص ٩٠ : ١٤
ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦
ج ١ ، ص ٩٦ : ١
ج ١ ، ص ١٠١ : ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٧
ج ١ ، ص ١٠٥ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥ ، ٥
ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ١١ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٨
شيخ إدريس ، جعفر
ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٣
- ج ١ ، ص ٢٠٧ : ٣
شيخو ، لويس
ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٥
شيشيليا
ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٤
— ص —
صابر ، محيى الدين
ج ١ ، ص ١١ : ٢٠ .
الصابوني ، محمد علي
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢١
صبرة ، عبد الحميد
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٨
صبيح ، محمد
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٦ .
الصدر ، موسى
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣
الصدفي ، أبو علي بن سكره
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٩
صدقي ، توفيق
ج ١ ، ص ٦٧ : ٧

الصنهاجي ، أبو العباس بن العريف

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١١

صهيب الرومي

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٨

ابن الصوفي ، الحسين

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦

الصوفي ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٤

الصولي

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ١٢

ابن الصيرفي ، يحيى بن محمد

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٠

— ض —

الضب

ج ١ ، ص ١٠٥ : ٢٥ ، ٢٩

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١

الضيبي ، أحمد بن يحيى

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣١

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٦

ضيف ، شوقي

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣

صديقي ، محمد نجاة الله

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٠

الصغاني ، أبو حامد

ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٥

ابن الصفار ، أحمد بن عبد الله

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤

صقر ، محمد

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١

صقر قریش

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٩

الصقلي ، حمديس

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٣

ابن الصلت ، إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ابن أبي الصلت ، أمية

ج ١ ، ص ٣٣ : ٣ ، ٤ ، ١٤ ، ١٥

٢٧ ، ٢٠ ، ٢١

ج ١ ، ص ٣٤ : ٤ ، ٥

صندرلاند ، هارولد

ج ١ ، ص ٣٩١ : ٩

— ط —

طاطاليس ، بازيل

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٠

طالاس المالطي

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣

أبو طالب

ج ١ ص ١٥٤ : ١١

ج ١ ص ١٥٧ : ٢٩

ج ١ ، ص ١٥٨ : ١

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٩

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٣

ابن أبي طالب ، علي

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٠ ، ٧

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٦

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٦

طاووس

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٥

الطبراني

ج ٢ ، ص ٢١٦ ، ٩

الطبري ، محمد بن جرير

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢

ج ١ ، ص ١٥٤ : ٦

ج ١ ، ص ١٥٧ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٧

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٣٠

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٦

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٢٥ ، ٥

ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٥ ، ١٦ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٨٧ : ١١ ، ١٥ ، ٢٠ ،

٢٣ ، ٣١

الطحاوي

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤

ابن طفيل

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٣٠

طلحة

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٢

ابن أبي طلحة ، إسحق بن عبد الله

ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٦ ، ٢٣

ابن طملوس ، يوسف بن محمد

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ١٥ — ١٦

- طوسي ، أحمد
ج ٢ ص ٨١ : ٨
الطوسي ، شرف الدين
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦ ، ١٨ ، ٢٤
الطوسي ، نصير الدين
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢١ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٤٢ : ٩
ج ٢ ، ص ٤٤ : ١
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٨
ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٠
طومين ، ج . سورد
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
طياوي
ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٦
— ع —
ابن عابدين
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٢
ابن عاشور ، الطاهر
ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٤
ابن العاص ، خالد بن سعيد
ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٥ .
ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٤
ابن العاص ، عمرو
ج ١ ، ص ٨٠ : ١١
عاصم
ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٩
أم عاصم
ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢١ — ٢٢
ابن عامر ، عقبة
ج ١ ، ص ٨٠ : ٨
عامر ، مصطفى
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣
ابن أبي عامر ، المنصور
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٨
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٥
عائشة «رضي الله عنها»
ج ١ ، ص ١٥٠ : ٢٧
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٣
عبانة ، جعفر
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣١

ابن عباد ، المعتمد

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٦ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٣

العبادي ، عبد السلام داود

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٣

العباس «عم النبي»

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٨ ، ١١

٢٤ ، ٢٢ ، ١٨ ، ١٦

ابن عباس ، عبد الله

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢١

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٨ ، ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٩

ابن عباس الفارسي

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٩

ابن عبد الله ، إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢ — ٣

ابن عبد الله ، إسحق

ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٥

عبد الباقي ، فؤاد

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٩

عبد الحليم ، محمد

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٨

عبد الحميد ، محيي الدين

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٠

عبد الرزاق ، مصطفى

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٨ — ٩

ج ١ ، ص ٣١٠ : ١٠ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٣١١ : ٢٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٤ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٩

عبد الرحمن الأوسط

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٢ ، ٢٢

ابن عبد ربه ، أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١١ — ١٢

ابن عبد ربه ، سعيد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١١

عبد شمس

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٥ ، ٦

ابن عبد العزيز ، آدم

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٥

ابن عبد العزيز ، عمر

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٢٢

عبد الملك ، أنور

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٨ ، ٣١

عبد الواحد ، مصطفى

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٤

عبد ياليل

ج ١ ، ص ١٨٨ : ١٩

العبدري ، رزين بن معاوية

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١

عبد ، محمد

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١٨

ابن عبدون ، محمد

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٦

ابن عبود ، محمد

ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٨٩ : ٢٦ ، ٢٧

ابن عبيد الله ، طلحة

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨ ، ٢٣

أبو العتاهية

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٥

عثمان ، محمد فتحي

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٣٢ — ٣٣

ابن عدي ، مطعم

ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٨

ابن عدي ، يحيى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٣

ابن عذارى المراكشي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٨

العذري ، جميل بن عبد الله

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٥ .

العراقي ، الحافظ

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٤

ابن العربي ، أبو بكر

ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٦

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٣

ابن عربي ، محيي الدين

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٨

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٥ — ٢٦

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢

عروة

- ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢١ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٣ : ١ ، ٤
ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦
ج ١ ، ص ٢٢١ : ١٤

العریان ، محمد سعيد

- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٣ .

ابن عطاء

- ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٨ ،
٢٩ .

- ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢
ج ١ ، ص ٣٧٤ : ١٩
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٢٢

ابن عطية ، عبد الخالق غالب

- ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٨

ابن عفان ، عثمان

- ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٣
ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٧
ج ١ ، ص ٤٧ : ٢ ، ٤ ، ٩ ،
٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

- ج ١ ، ص ١٥٢ : ٧
ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٢

- ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢ ، ١٢

- ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٥ ، ٢٩

- ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٥

العقاد ، عباس محمود

- ج ١ ، ص ٣٤ : ١٦

- ج ١ ، ص ٥٣ : ٩ ، ١٢ ،

١٦

- ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٦

ابن عقبة ، موسى

- ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٣

العقيقي ، نجيب

- ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٩

- ج ١ ، ص ١٩٨ : ٧

عقيل

- ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦

علام ، مهدي

- ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١٧

- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٥

علقمة

- ج ١ ، ص ١٠٠ : ٣

علي ، جواد

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٨ ، ٩

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٧

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٠

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٢

العلي ، صالح أحمد

ج ١ ، ص ١٧٦ : ١١

ج ١ ، ص ١٨٦ : ١٨

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٥ ، ٣١

علي ، محمد كرد

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٣

عمار ، عباس

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣

أبو عمر

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

ابن عمر ، عبيد الله

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩ ،

٢٠ ، ٢٤ ، ٢٨

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٥ ، ٦ ،

١١ ، ١٤ ، ١٥

ابن عمران ، موسى

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٢

ابن عمرو ، سعيد بن زيد

ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٤

ابن عمرو ، أبو وهب

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٠٠

ابن عمير ، عمر

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٢٠

عميرة ، عبد الرحمن

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١٨

العوا ، محمد سليم

ج ١ ، ص ١٣ : ١٤

ج ١ ، ص ١٤ : ٢٣

ابن العوام ، الزبير

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٧ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٥٣ : ١٥

عوض الكريم ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٧

ابن عوف ، عبد الرحمن

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨

عياد ، محمد كامل

ج ١ ، ص ٥٥ : ٩

عيسى «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٢٦ : ٧

ج ١ ، ص ٣٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦ ، ٧

ج ١ ، ص ٥٢ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ٢٨ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٥

ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٠

ابن عيسى ، علي

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٤ ، ١٥

ابن عينة ، سفيان

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٩٧ : ٢ ، ٤

ج ١ ، ص ١٠٥ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٥ ،

١٨ ، ١٩ ، ٢٠

— غ —

ابن غازي

ج ٢ ، ص ٤١ : ٢٣

الغافقي ، ليسع بن عيسى

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢

غب

ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٦

ابن غبدوس ، تدمير

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢٨

غرابار ، أولاق

ج ٢ ، ص ١٩٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٦ ، ١٠

ابن الغرضي

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٣

الغرناطي ، أبو حامد

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١

غريم

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٧

الغزالي

ج ١ ، ص ٢٩ : ٢٦

— ف —

الفارابي

- ج ١، ص ٣١٢ : ٨
ج ١، ص ٣٢٢ : ٦
ج ١، ص ٣٣١ : ٨

فارس، بشر

- ج ١، ص ٣٨ : ٤
ج ٢، ص ١٩٦ : ٨
ج ٢، ص ١٩٧ : ١١

أبو فارس، محمد عبد القادر

- ج ٢، ص ٢٠٥ : ١٧ — ١٨
ج ٢، ص ٢٥٩ : ٢٩

الفارسي، سلمان

- ج ١، ص ٣٧ : ٢٩

الفاسي، عبد القادر

- ج ٢، ص ٣٤١ : ٨

فاننج

- ج ٢، ص ٢٦٩ : ٤

فايس، ليوبولد

- ج ١، ص ١٢٨ : ٢٩
ج ١، ص ١٩٥ : ٣١
ج ١، ص ١٩٧ : ٦

- ج ١، ص ٥٥ : ٢١

- ج ١، ص ٣٢٢ : ٨

- ج ١، ص ٣٨٠ : ١٥

- ج ٢، ص ٢١٧ : ٢

الغساني

- ج ٢، ص ٥٤ : ٨ ، ١٣

- ج ٢، ص ٦٨ : ١٩

غلاب، محمد

- ج ١، ص ٥٥ : ٦

غلوور

- ج ١، ص ١٢٨ : ١٠ ، ١٨

غليلو

- ج ٢، ص ٤٧ : ٢٩

غوايتائن

- ج ١، ص ٧٨ : ٨ ، ٢٤

- ج ١، ص ٨٩ : ٤ ، ٧

غوليس، ياكوب

- ج ٢، ص ٧٧ : ١٤

ابن غيطشة، ارطباس

- ج ٢، ص ٣٠١ : ٧ ، ٨ ، ١٦ ،
٢٥ ، ٢٧

ابن فتحون ، محمد بن خلف	فروخ ، عمر
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٤	ج ١ ص ١٩٥ : ٢٨
ابن فتيق	فرويد
ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٨	ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩
فخري ماجد	فرين ، كريستيان
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١	ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٩
أبو الفدا إسماعيل	فستفلد ، فرديناند
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٥	ج ٢ ، ص ٧٨ : ١ ، ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ١٩
ابن الفرات	ج ٢ ، ص ٧٩ : ٥ ، ٨ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٤ ، ١٩	ج ٢ ، ص ٨٠ : ٦
فرانكو	ج ٢ ، ص ٨١ : ٩ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٨ ، ١٤	ج ٢ ، ص ٨٢ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٢٩
ابن الفرخان	فضل الرحمن
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٦	ج ١ ، ص ٦٨ : ١٥
ابن الفرضي ، عبد الله بن محمد	فكري ، أمين
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥ — ٦	ج ٢ ، ص ٨٨ : ٧
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٤	ابن فلاح ، عنترة
الفرغاني	ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٣
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٤	ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ١٧
فروريوس الصوري	
ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣	

- فوسيوس ج ٢، ص ٣٠٨ : ٢٩
ج ٢، ص ٣٠٩ : ١
فلهاوزن ، يوليوس
ج ١، ص ١٣٤ : ٣ ، ٨ ، ٣٠
ج ١، ص ١٣٧ : ٢٠ ، ٢٧
ج ١، ص ١٩٦ : ١
فنسنت ، ا. ب
ج ٢، ص ٣٦ : ٢٠
فنسنتك
ج ٢، ص ٨٧ : ٣١
الفهري ، حبيب بن عبيدة
ج ٢، ص ٣٠٠ : ٨
الفهمي ، عبد الله بن مسرة
ج ٢، ص ٣٠٠ : ٩
فهمي ، أبو يوسف
ج ١، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٤
ابن فهيرة ، عامر
ج ١، ص ١٥٤ : ١٥
فو ، كارادي
ج ١، ص ٢٢ : ٢١
- فوسيوس
ج ٢، ص ٣٦ : ١٩
القوطي ، أبو بكر
ج ١، ص ٣٧١ : ٢٧
فون جرونوم ، جوستاف
ج ١، ص ٣٦٩ : ٥ ، ٨
ج ١، ص ٣٩٠ : ١٧ ، ١٨
فيات
ج ٢، ص ٤٠ : ١٢ ، ٢٢ ، ٢٤
فياردو ، لويس
ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٥
فيزجرالد
ج ١، ص ٦٨ : ١١
ج ١، ص ٧٨ : ٢٢
ج ١، ص ٨٩ : ٤ ، ٦
فيساليوس
ج ٢، ص ٥٥ : ٢٥
فيشر ، فريدريك
ج ٢، ص ٢٧٨ : ٣ ، ٦
فيضي
ج ١، ص ٦٨ : ١٧

— ق —

القاضي عبد الوهاب ، بن علي بن نصر

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٥ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٢

القاضي عياض

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٤ ، ٩ ، ١٣ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٤ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٠

بني القبطرية

ابن القاسم

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٦

ج ١ ، ص ٩٩ : ٥ ، ٨ ، ١٤

ابن القبطورنة ، عبد العزيز

ابو القاسم

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٤

قيسي ، حسن

قاسم محمود

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٥

قتادة

ابن القاسم المصري

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٨

ج ١ ، ص ٥١ : ١٤

القاسمي ، جمال الدين

ابن قتيبة

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣١

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٧

ج ١ ، ص ٨٩ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٤

القاضي ، إبراهيم بن حرب

قدامة

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٩

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧

ابن قدامة ، عبد الله بن أحمد

- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٧ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ١٧ — ١٨
ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ١٣ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٩ ، ٣١
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٩ ، ١٥ ، ١٧ ،
١٩ ، ٢٤ ، ٢٩

- ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩ ، ١١ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٠ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣

القرشي ، عثمان بن أبي عبده

- ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٨

القرشي ، مهاجر بن نوفل

- ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٤
ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ٣

القرضاوي ، يوسف

- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢١ — ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١١ : ٥ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٩ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢١٤ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٤ ، ٢٠

- ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢٥

- ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٧ ، ٢٤ ، ٣٠

- ج ٢ ، ص ٢١٨ : ٢

- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٣ ، ٢٠

- ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ٣ ، ١٢

- ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦ ، ٢٨

- ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٢

- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٤

القرطاجني

- ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩

القرطبي ، عريب

- ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣١
ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١١ ، ١٣ ،
١٦ ، ٢٩

- ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ١٢

- ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٤ ، ٢٥

ابن قرة ، ثابت

- ج ٢ ، ص ٣٩ : ٤
ج ٢ ، ص ٤٢ : ٧ ، ١١
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٧ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤

ابن قرة ، سنان بن ثابت

- ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٧

القرشي ، رضا محسن

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٥ — ٦

ابن قزمان

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٧

القزويني ، زكريا

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٨ — ٢٩ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٨١ : ٥ ، ٨ ، ٩

١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨

القشوري ، نصر

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٣٨٦ : ١٣

قطب ، سيد

ج ١ ، ص ٤٥ : ٧

ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٢

ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢٦

أبو قلابة

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

القلصادي ، علي بن محمد

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١

ج ٢ ، ص ٤١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٦١ : ٥

ج ٢ ، ص ٦٢ : ١١

القلقشندي

ج ٢ ، ص ٢٢٦ : ٢

قلوفان ، لوسيان

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢ ، ٢٥

القنائي ، حمد بن محمد

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٨

قربنو

ج ٢ ، ص ١٥١ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢ ، ٤

قوتية

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٥

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٥

قوتي ، إميل فيلكس

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١ ، ١٠ ، ١٨ ،

٢٤

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٠ ، ٢٣

ابن القوطية ، محمد بن عمر

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٢٥

قولفان ، لوسيان

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣٢

ابن قيس ، عبد الله

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٨

ابن القيم الجوزية

ج ٢ ، ص ٥٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٥

— ك —

الكاتب ، أبو الحسين

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٧ ، ٢٨

كاخيچاس ، إيزيدورو

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢٥ — ٢٦

كارنييسكي ، شارلز

ج ٢ ، ص ٣٧ : ١

كارستن

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٦

كارلايل ، توماس

ج ١ ، ص ٢٤ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٥ : ٦

ج ١ ، ص ٢١٠ : ١٠

كازانوف

ج ١ ، ص ٤٢ : ١٨

ج ١ ، ص ٤٣ : ١ ، ١٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٠ ، ١٩ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٣

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٦

الكاساني ، علاء الدين

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٦

كاسترو ، أميريكو

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٤

الكاشغري ، محمود

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٤ — ٥

الكاشي ، غياث الدين

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٦١ : ١٩

كانط

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٢٤

كايتاني ، ليون

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٥

كبلار

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢٥

ابن كثير ، الحافظ

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٧

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٨ ، ٢٠

كراتشكوفسكي ، اغناطيوس

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٧٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١١ ، ١٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٤ ، ١١ ، ١٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٣ ، ١٤ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٢ ، ١٩ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٩ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٩ ، ١٠ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٤

كراموس

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

كراوس

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٤

الكرجي

ج ٢ ، ص ٣٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٨ : ١

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٥

الكرخي ، ابن شهدي

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١

الكرماني ، عمرو بن عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٧

كريسول

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ٤
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٤

كشاجم

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢

ابن كعب ، أبي

ج ١ ، ص ٤١ : ٦
ج ١ ، ص ٨٠ : ١
ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٥ - ٢٦
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٦

كعب الأخبار

ج ١ ، ص ٣٧ : ٣٠

ككوفسف

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦
ج ٢ ، ص ٩١ : ٤

الكلبي ، دحية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣

كليموفيچ

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٧ ، ٢٨

الكندي

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٨ ، ١٣
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٦
ج ١ ، ص ٣٣١ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٣ ، ٢٤

كويل

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٧

كوديرا ، فرانيسكو

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١١ ، ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٨ - ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١١ ، ١٦ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١ ، ٥ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣ ، ١٨

كوربان ، هنري

ج ١ ، ص ٣٢٨ : ١٢ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٦ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١ ، ٤ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩

- ج ۱، ص ۳۳۱ : ۲۵، ۲۱، ۱۶
ج ۱، ص ۳۳۲ : ۲۷، ۲۵، ۱
ج ۱، ص ۳۳۳ : ۲۱، ۷، ۴، ۲۱، ۲۴
- ج ۱، ص ۳۳۴ : ۱۶، ۱۲، ۶
۳۱، ۲۶، ۱۹
ج ۱، ص ۳۳۷ : ۳۵
ج ۱، ص ۳۳۸ : ۳، ۲
- کومیش، رینولد
ج ۱، ص ۳۸۴ : ۱۷
کونتری، رینولد
ج ۱، ص ۳۸۵ : ۲۲، ۱۵، ۱۳
ج ۱، ص ۳۸۶ : ۴، ۱
ج ۱، ص ۳۹۱ : ۱۴
- کوندی، خوسیه
ج ۲، ص ۲۸۱ : ۱۲ — ۱۳
ج ۲، ص ۲۹۷ : ۱۵
- کوسجارتن
ج ۲، ص ۸۷ : ۱۲
- کولسون
ج ۱، ص ۶۸ : ۱۱، ۶
ج ۱، ص ۷۸ : ۱۹
ج ۱، ص ۷۹ : ۹، ۶، ۴
ج ۲، ص ۲۱۸ : ۱۷
ج ۲، ص ۲۶۸ : ۲۵
- کولومبو
ج ۲، ص ۵۵ : ۲۵
- کولومبلا
ج ۲، ص ۳۲۴ : ۲۰
- کولی
ج ۱، ص ۲۲ : ۲۷
ج ۱، ص ۱۲۷ : ۱۳
- کیلسن، خوسیه
ج ۲، ص ۲۸۱ : ۱۲ — ۱۳
ج ۲، ص ۲۹۷ : ۱۵
- کوهرلر، جوزیف
ج ۲، ص ۲۲۸ : ۱۷
- کیلن، ردیوارد
ج ۲، ص ۱۴۲ : ۵
- کیتانی
ج ۱، ص ۱۳۰ : ۲۶
ج ۱، ص ۱۳۳ : ۷
ج ۱، ص ۱۶۷ : ۱۳
- ابن کیسان، صالح
ج ۱، ص ۹۱ : ۲۲، ۲۱
ج ۱، ص ۹۲ : ۱۲، ۴، ۳، ۱
- کیلنخ، رودواد
ج ۲، ص ۲۴ : ۳

كيمون

ج ١، ص ١٢٧ : ٢٤

— ل —

لاروي، عبد الله

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٣

لافيتر

ج ٢، ص ١٤٣ : ٥

لاقارد، بول

ج ٢، ص ٢٦ : ٢٢

لامنس

ج ١، ص ١٢٠ : ٨

ج ١، ص ١٣٠ : ٣٠

ج ١، ص ١٦٧ : ١٦، ٧

ج ١، ص ١٦٨ : ١١

ج ١، ص ١٨٨ : ١٨

ج ١، ص ١٩٣ : ١٠

ج ٢، ص ١٧٢ : ٣

ج ٢، ص ١٩٦ : ٣٨

لازست

ج ١، ص ٢٥ : ١٨

لييري، جيرمو

ج ٢، ص ٣٣٠ : ٢٠

لذريق

ج ٢، ص ٢٩٩ : ١٩

ج ٢، ص ٣٠٠ : ١٨

أبو لغد، جانيت

ج ١، ص ٣٥٩ : ٥٩

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٢

لفياس، س

ج ٢، ص ٣٦ : ٢١

بني لنق

ج ٢، ص ٣٢٣ : ٦

أبو لهب

ج ١، ص ١٥٣ : ١١

اللواتي، علي

ج ٢، ص ١٨٢ : ١٥

ج ٢، ص ١٩٦ : ٦، ٣

ج ٢، ص ١٩٧ : ٢٨

لوبون، جوستاف

ج ١، ص ٢٩ : ١٥، ٥

ج ١، ص ٣١ : ٩

ابن لوقا، قسطا

ج ٢، ص ٦٦ : ١

لوك، جون

ج ٢، ص ١١٣ : ٢٩

ليوتي «المارشال»

ج ١، ص ٣٦٥ : ٩

— م —

ابن ماء السماء ، أبو بكر عبادة

ج ٢، ص ٣١٧ : ١٦ — ١٧

ماتي الفارسي

ج ١، ص ٣٧٥ : ٥

ابن ماجد ، أحمد

ج ٢، ص ٩١ : ٢٨

ج ٢، ص ٩٢ : ٢٩

مارتل ، شارل

ج ١، ص ١٢٧ : ١٩

مارس ، جورج

ج ٢، ص ١٧٤ : ٣

ج ٢، ص ١٩٧ : ٢٠

مارسين

ج ١، ص ١٣٠ : ٢٧

ماركس

ج ١، ص ١٨٥ : ٢

ج ٢، ص ١١٤ : ٢٨

ج ٢، ص ١١٥ : ١٧، ٥، ٢

ج ٢، ص ١٢٨ : ٣١، ٢٨، ٢٧

ج ٢، ص ١٢٩ : ١٠، ٢

ج ٢، ص ١٣٠ : ٢٠، ١٨، ١٦

٢٢

لوكلار ، لوسيان

ج ٢، ص ٦٤ : ١١

لوكور ، شارلز

ج ٢، ص ١٤٥ : ٥

لولنج

ج ٢، ص ٢٧٨ : ٤

لوييس ، برنارد

ج ١، ص ٣٦٢ : ٣٢، ١٦

ج ١، ص ٣٦٣ : ١

ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٢ — ٣٣

ليال ، شارلس

ج ٢، ص ٨٤ : ١٨

الليث

ج ١، ص ٢١٤ : ٦

لينين

ج ١، ص ١٤٢ : ٢٤

مارنو

ج ٢، ص ١٧١ : ٣

ماسكراي

ج ٢، ص ١٤٣ : ٧

ج ٢، ص ١٤٥ : ٥

ماسينون ، لويس

ج ١، ص ٢٥ : ١٨

ج ١، ص ٣٢٠ : ٢٢

ج ١، ص ٣٣٢ : ١٢، ١٩، ٢١

ج ١، ص ٣٤٨ : ٩

ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٧-٢٨، ٣٠

ج ١، ص ٣٦٥ : ٦، ٩، ١٥

٢٨، ١٧

ج ١، ص ٣٦٦ : ٨، ١٠

ج ١، ص ٣٧٠ : ١، ٦، ١١

١٣، ١٥، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣،

٢٨، ٢٥

ج ١، ص ٣٧١ : ٦، ٧، ١٠

١٤، ٢٧

ج ١، ص ٣٧٢ : ٥، ١٠

ج ١، ص ٣٧٣ : ٣، ٦، ٩

١٢

ج ١، ص ٣٧٤ : ٦، ١٣، ١٧

ج ١، ص ٣٧٥ : ١١

ج ١، ص ٣٧٦ : ٥، ١٠، ١٢

٢٧

ج ١، ص ٣٧٧ : ٨، ٩، ٢٤

ج ١، ص ٣٧٨ : ٣، ٦، ١٠،

١٢، ١٤، ٢٢

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٢

ج ١، ص ٣٨٦ : ٦، ١٠

ج ١، ص ٣٨٧ : ٧

ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٤

ج ١، ص ٣٩٠ : ٢١، ٣١

ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٤

ماشاء الله اليهودي

ج ٢، ص ٣٦ : ٢١ - ٢٢

ماكدونالد ، دانكان

ج ١، ص ٣٤٩ : ٥

ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٨ - ٢٩

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٢

ج ١، ص ٣٨٧ : ٧

ج ١، ص ٣٨٨ : ٢٧، ٢٨

ج ١، ص ٣٨٩ : ١، ٥

ماكولك

ج ٢، ص ٢٦٩ : ٧

مالك

ج ١، ص ٨٧ : ٦، ١٠

ج ١، ص ٨٨ : ١٦، ١٧

ج ١، ص ٩٠ : ٢٦، ٢٧

ج ١، ص ١٠٠ : ١٦، ٢٣

ج ١، ص ١٠٥ : ٢٤

- ج ١، ص ١٠٦ : ١٣ ، ٩ ، ٧ ، ١٤ ، ٢٧ ، ٢٢ ، ٢٠ ، ١٩ ، ١٦ ، ٢٨
- ج ١، ص ١٠٧ : ٧ ، ٥ ، ٤
- ج ١، ص ١١٠ : ٢٧ ، ٢٣ ، ١٦
- ج ٢، ص ١٨٥ : ١٣
- ج ٢، ص ٢٠٨ : ٢٨ — ٢٩
- ج ٢، ص ٢١٢ : ٢٤ ، ١٩
- ج ٢، ص ٢٢٤ : ١٦
- ج ٢، ص ٢٢٩ : ١٦
- ج ٢، ص ٢٤١ : ٢٧ ، ٢٤
- ج ٢، ص ٢٤٢ : ٣
- ج ٢، ص ٢٥٥ : ٨
- ج ٢، ص ٢٦٠ : ٢٧
- ج ٢، ص ٢٦١ : ٤
- ج ٢، ص ٣١٠ : ١٩ ، ١٨
- ابن مالك
- ج ١، ص ١٠٠ : ٢٣ ، ١٦
- ج ١، ص ١٠١ : ٢٥ ، ٢٤
- المأمون «خليفة»
- ج ٢، ص ٤٤ : ٢٧
- ج ٢، ص ٤٦ : ١١
- ج ٢، ص ٩١ : ٢
- ج ٢، ص ٣٢٦ : ١٦
- مانتران ، روبرت
- ج ١، ص ٣٦٨ : ٧
- ج ١، ص ٣٩٠ : ٩
- الماوردي
- ج ٢، ص ١٢٣ : ١٧
- ج ٢، ص ١٢٩ : ٢٥ ، ٢٢
- ج ٢، ص ١٣٠ : ١٢ ، ٩ ، ٢
- ١٤ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠
- ج ٢، ص ١٣١ : ١٩ ، ١٣ ، ٦
- ٢٠
- ابن المبارك ، أحمد الزبيدي
- ج ١، ص ١٩٤ : ١٣
- المبرد
- ج ١، ص ٤١١ : ٢٤ ، ٢٢
- المتوكل
- ج ١، ص ٣٧٥ : ١٨
- ابن مجاهد ، أحمد بن موسى .
- ج ١، ص ٣٧٦ : ٢٧ ، ٢٢
- المجريطي ، مسلمة بن أحمد
- ج ٢، ص ٣٣٣ : ١٣ ، ٩ ، ٦
- ١٥ ، ٢٤
- ج ٢، ص ٣٣٤ : ٥
- ابن محمد ، القاسم
- ج ٢، ص ٥٣ : ٢٦
- محمد ، محمد عوض
- ج ٢، ص ٩٤ : ٣

محمود ، عبد الحليم

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٨

مخزوم

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٢١

مدكور ، إبراهيم

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٩

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢٥

المراكشي ، ابن البناء

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٤١ : ٣

ج ٢ ، ص ٦١ : ٥

المراكشي ، الحسن بن علي

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤

المراكشي ، عبد الواحد

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٣ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٢

مرسي ، ج

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١٢

مرعشلي ، نديم

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٣

مرغليوث

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٣

المرغيناني

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤ ، ٢٧

ابن مروان ، عبد الملك

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٤

مروة ، نصير

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

مريم

ج ١ ، ص ٥١ : ٢٤

ابن مزاحم ، الضحاك

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

المستنصر ، الحكم

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٩

ابن مسرة

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٩١ : ١

ابن مسكويه

ج ١، ص ٣٢٢ : ٦

مسلم «الرواية»

ج ١، ص ٤١ : ٨

ج ١، ص ١٤٩ : ٤

ج ٢، ص ٢١٦ : ٢

ج ٢، ص ٢٦٤ : ١٨ ، ١٩

ج ٢، ص ٢٦٧ : ٢٧

ج ٢، ص ٢٩٦ : ٣

ابن مسلم ، مهدي

ج ٢، ص ٣٠٤ : ١٣ ، ١٥

٢٣ ، ٢١

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٧ ، ١٠ ، ٢٦

المسيح «عليه السلام»

ج ١، ص ٢٧ : ٧

ج ١، ص ٣٨ : ١٠ ، ١١ ، ١٦

٢٧ ، ٢٥

ج ١، ص ٣٩ : ٣ ، ٦

ج ١، ص ٤٢ : ٢٤

ج ١، ص ٥١ : ١٦ ، ١٩

ج ١، ص ٥٢ : ٨ ، ٩ ، ١٠

٢٥ ، ١٣

ج ١، ص ٥٣ : ٢ ، ١٠ ، ١٣

ج ١، ص ١٢٨ : ٧

ج ٢، ص ١٨٥ : ١

ج ٢، ص ١٩١ : ٣٠

ج ٢، ص ٣٢٧ : ١٤ ، ١٥

ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢٥

ج ٢، ص ٣٠٧ : ٤ ، ١٠ ، ١٧ ،

٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٣

ج ٢، ص ٣٤٢ : ١

مسروق

ج ١، ص ٨٤ : ٢٥

ابن مسعود

ج ١، ص ٤٩ : ١٤

ج ١، ص ٨٠ : ٥ ، ٢١

ج ١، ص ٨٢ : ٢٥

ج ١، ص ٨٤ : ٢٦

ج ١، ص ٩٦ : ١١ ، ١٢ ، ١٥ ،

٢٢ ، ٢٧

ج ١، ص ٩٧ : ١ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ،

١٠ ، ١١ ، ١٢

ج ١، ص ١٠٢ : ٩ ، ١٠ ، ١٢ ،

١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ،

ج ١، ص ١٣٢ : ٤

ج ١، ص ٣٧٦ : ٢٥

ج ١، ص ٣٧٧ : ٦

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٢

ج ٢، ص ٢٩٦ : ٣

المسعودي

ج ٢، ص ٨٦ : ٢٠

ج ٢، ص ٩٥ : ٢٨

مسيلة الكذاب

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٥ — ٦

المصري ، رفيق

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٩ ، ٣١

المصري ، عبد الله

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٤

ابن مطرف ، أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٣

المطيعي ، محمد نجيب

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٢ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١

ابن مظعون ، عثمان

ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٣

المعري ، أبو العلاء

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ — ٢٤

المغيرة

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥

المقدسي

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٣ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦ ، ٧

المقري ، أحمد بن محمد

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٩

المقريزي

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٧

ابن المقفع

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٨

المكناسي ، ابن غازي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ١٩

المكناسي ، محمد بن أحمد

ج ٢ ، ص ٤١ : ٤ — ٥

مكي ، محمود

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٧

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٠

الملكي

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ١٧

المتحن ، الزبيج

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٣

المنأوي ، محمد عبد الرؤوف

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٧

المنبجي ، اغايوس

ج ٢ ، ص ٩١ : ١ — ٢

ابن منبه ، وهب

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢١

ابن متيل ، أحمد بن فرج

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢ ، ٣ ، ٥ ،

٢٩ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢ ، ٨

منجانا

ج ١ ، ص ٨٩ : ٩

المنجد ، صلاح الدين

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢

المنذري ، الحافظ

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩

المنصور ، أحمد

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢٧

المنصوري

ج ٢ ، ص ٦١ : ٨

منطائوس ، ريجيو

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٢

ابن منظور

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢

ابن منقذ ، أسامة

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦

المهدي ، العباسي

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٨

المهلي

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦

موسوليني

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٤

موسى «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٢٦ : ٦

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦

ج ١ ، ص ٥١ : ٥ ، ٧

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٥١ : ١٢

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٤

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٦

موسى ، سلامة

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦

موسى ، محمد يوسف

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢١١ : ٣ ، ٢

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٥

الموصلى ، عمار بن علي

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٥

مونتايث ، بدر

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٠ ، ٩ ، ٥

١٦

مونتجومري ، فوليم

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٦

مونتسكيو

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٣٠ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١١٠ : ١٢ ، ٧ ، ٢

١٥ ، ١٤

مونرو ، جيمس

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٧

مونس ، حسين

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٦ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٦ ، ٦

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣١ ، ١٤ ، ٦

مونك ، س

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٥ ، ٤

موني ، ريني

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ١٤ ، ٢ ، ١

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٤

موير ، سير وليم

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٤

الميداني ، عبد الفتحي

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٤ ، ١٧ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١١

ميديسي

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ٢، ص ٢٦٣ : ١

ج ٢، ص ٢٦٩ : ٨

ميرهوف

ج ٢، ص ٥٩ : ٢٤

ج ٢، ص ٦٤ : ١٣

ميكيل أندريه

ج ٢، ص ٧٨ : ٢

ج ٢، ص ٩٤ : ١٧ ، ١٨ ، ٢٣

ج ٢، ص ٩٦ : ١٦

ج ٢، ص ٩٧ : ١٧

ج ٢، ص ٩٨ : ٢٤ ، ٢٨

ابن ميلاد ، أحمد

ج ٢، ص ٦٨ : ٢٨

ميمون العابد

ج ٢، ص ٢٩٠ : ٢٥ ، ٢٧

ج ٢، ص ٣٠١ : ٦ ، ١٢

ابن ميمون ، موسى

ج ٢، ص ٣٣٤ : ٢٠

مينورسكي

ج ٢، ص ٩٢ : ١٧

ج ٢، ص ٩٧ : ١٧

ميور

ج ٢، ص ١٥٤ : ٢٧

ميور

ج ١، ص ٦٤ : ٥

ج ١، ص ١٣٤ : ٣١

— ن —

نابليون

ج ١، ص ١٣٨ : ١٥

الناصر ، عبد الرحمن

ج ٢، ص ٥٣ : ١٥

ج ٢، ص ٣٢٤ : ١٢

ج ٢، ص ٣٢٩ : ٢٤ ، ٣١

ج ٢، ص ٣٣٠ : ٢٨ ، ٣٠

ج ٢، ص ٣٣١ : ٢ ، ٥ ، ٦ ، ٩

٢٦ ، ٢٤ ، ١٨ ، ١٥ ، ٩

ج ٢، ص ٢٣٢ : ٢ ، ١٦

ابن ناعمة ، عبد المسيح بن عبد الله

ج ٢، ص ٦٥ : ٣٧

نافع «رواية»

ج ١، ص ١٠٥ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤

ج ١، ص ١٠٦ : ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ٢٢

ج ١، ص ١١٠ : ٢١

ابن نافع ، عقبة

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٦

ناليو

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

النباهي ، أبو الحسن بن عبد الله

ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ١

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣١

التجار ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٧

التجار ، محمد زهري

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤

نحاني

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

النخعي ، ابراهيم

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢١

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٤

ج ١ ، ص ٩٧ : ٨ ، ١٤

ج ١ ، ص ٩٨ : ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ،

٢٨ ، ٢٢ ، ٢١ ،

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٢ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٠٠ : ١ ، ٢ ، ٣ ،

٤ ، ٥ ، ١١ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٠١ : ٥ ، ٦ ، ٧ ،

١٢ ، ٢١

الندوي ، أبو الحسن علي

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٤ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٥ ، ١٨

ابن النديم

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٤

النسائي

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٥ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣

ابن نصر ، أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٤

نصر ، حسين

ج ٢ ، ص ٤٤ : ١٥

نصر ، سيد حسن

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

ابن نصير ، عبد العزيز بن موسى

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٣٠ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١١ ، ٥

ابن نصير ، موسى

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦ ، ١٤ ، ٤

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٤ ، ١١ ، ١

نظيف ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٥٠ : ٩

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٤ ، ٣

النعمان القاضي

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٠ — ٢١

نعيمة ، ميخائيل

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

ابن النفيس ، علاء الدين

ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ٥٦ : ١٠

نقرة ، التهامي

ج ١ ، ص ٢١ : ٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٥٥ : ١٩

أبو نواس

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٠ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٨ ، ٧ ، ٢ ، ١

النوري

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٥

ابن نوفل ، ورقة

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٥ ، ٢١ ، ٢٠

٢٦

ج ١ ، ص ٣٨ : ٦

ج ١ ، ص ١٥٠ : ٢٠ ، ١٨ ، ١٦

٢٣ ، ٢١

ج ١ ، ص ١٥١ : ١١ ، ١٠ ، ٨

٢٠ ، ١٦ ، ١٤

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٢ ، ١٠ ، ٨

٢٤ ، ٢٣ ، ٢٢ ، ٢٠ ، ١٥

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١١

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٧ ، ٢٥ ، ٢٤

٢٨

نولدكه ، تيودور

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٢ ، ٣

ج ٢ ، ص ٨٤ : ٤

النوي

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٧ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ١٩

نيزي

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٦

نيتشه

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ١٥

النيسابوري ، محمد بن محمود

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٤

نيهاس

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٩

نيوطن

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٤٦ : ٢١

— ه —

الهادي ، موسى

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٦

هارفي

ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٤

هاشم ، صلاح الدين عثمان

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٢

ج ٢ ، ص ٩٩ : ١٣

الهاشمي

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٤

الهزلي ، أبوقائم

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٩

هرتسفالذ

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٣

هرتن

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٣٠

هرخرونية ، سنوك

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٥

هرشفلد

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٥

أبو هريرة

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢

ابن هشام

- ج ١، ص ١٤٩ : ٥ ، ٢٤
 ج ١، ص ١٥٢ : ٢٠
 ج ١، ص ١٥٤ : ٥
 ج ١، ص ١٥٧ : ١٧ ، ١٩
 ج ١، ص ١٥٨ : ١٦
 ج ١، ص ١٦٣ : ٢٦
 ج ١، ص ١٩٤ : ١٦
 ج ١، ص ١٩٨ : ١
 ج ١، ص ١٩٩ : ٢
 ج ١، ص ٢٠١ : ٢٧
 ج ١، ص ٢١٧ : ١٥ ، ١٨ ، ١٩
 ج ١، ص ٢٢٣ : ١٤ ، ١٩
 ج ١، ص ٢٢٤ : ٣
 ج ١، ص ٢٣١ : ٢٢ ، ٢٣
 ج ١، ص ٢٣٢ : ٥ ، ٩
 ج ٢، ص ٧٨ : ١٥

هشام ، الأمير

- ج ٢، ص ٣١٠ : ٢٣
 همبولت ، الكسندر
 ج ٢، ص ٧٧ : ٥

الهمداني ، ابن الفقيه

- ج ٢، ص ٨٦ : ١٦
 ج ٢، ص ٩٥ : ٢٥
 ج ٢، ص ٩٦ : ٢

الهندي ، علي المتقي

- ج ٢، ص ٢٦٨ : ٢١
 هوار ، كليمان
 ج ١، ص ٣٣ : ٢
 هوتو «ملك المانيا»
 ج ٢، ص ٣٣١ : ٦
 ابن هود ، المقتدر بالله
 ج ٢، ص ٣٣٤ : ١٨ ، ١٩
 هورجونج ، ك . سنوك
 ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٠ ، ٢٤
 ج ١، ص ٣٨٧ : ٦
 هورسيرل
 ج ١، ص ٣٣٤ : ١٤

هورشيوس ، باولوس

- ج ٢، ص ٣٢٤ : ٢٢ ، ٢٦
 هورغرويني

- ج ٢، ص ٢٢٨ : ٢١

ابن الهيثم

- ج ١، ص ٣٣٢ : ٦
 ج ٢، ص ٣١ : ٢٠
 ج ٢، ص ٣٤ : ٢٢
 ج ٢، ص ٣٨ : ٣ ، ٦

ج ١، ص ١٣١ : ٢٤
ج ١، ص ١٣٩ : ٢٢
ج ١، ص ١٤٧ : ٢٢ ، ١
ج ١، ص ١٤٨ : ١٤ ، ١٠ ، ١
٢٢

ج ١، ص ١٤٩ : ٢٣ ، ٢٩
ج ١، ص ١٥٠ : ٦ ، ٢٥
ج ١، ص ١٥١ : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
ج ١، ص ١٥٢ : ١٦
ج ١، ص ١٥٣ : ٤ ، ١٥ ، ١٩
ج ١، ص ١٥٤ : ١ ، ١٨ ، ٣١
ج ١، ص ١٥٥ : ٢٣ ، ٢٧
ج ١، ص ١٥٦ : ٣ ، ٨ ، ١٢
٢٢

ج ١، ص ١٥٧ : ٣ ، ٧ ، ١٤
ج ١، ص ١٥٨ : ٧ ، ١٤ ، ١٨
ج ١، ص ١٥٩ : ١ ، ٢٠
ج ١، ص ١٦٠ : ٥ ، ٢٥
ج ١، ص ١٦١ : ٦ ، ١٤ ، ١٩
٢٣

ج ١، ص ١٦٢ : ١ ، ٣
ج ١، ص ١٦٣ : ١٣ ، ١٩ ، ٢٣
ج ١، ص ١٦٤ : ١ ، ٦ ، ١٩
ج ١، ص ١٦٦ : ١١ ، ٢٦
ج ١، ص ١٦٨ : ١ ، ٩
ج ١، ص ١٧٣ : ٢٢ ، ٧
ج ١، ص ١٧٤ : ٣ ، ٨ ، ٢١
٢٣

ج ٢، ص ٤٩ : ٣ ، ٩ ، ١٠ —
ج ٢، ص ٥٠ : ٨ ، ٢٦
ج ٢، ص ٥١ : ٧ ، ١٠ ، ١٥ ،
٢٦ ، ٢١ ، ١٨
ج ٢، ص ٥٢ : ١ ، ٣
ج ٢، ص ٦١ : ٦ — ٧
ج ٢، ص ٦٢ : ٧ — ٨
ج ٢، ص ٣٣٥ : ١٤

هيجل

ج ١، ص ٣٣٢ : ٧
ج ١، ص ٣٣٣ : ٢ ، ٤ ، ٧
ج ١، ص ٣٣٤ : ١٦ ، ٢٤ ، ٢٩

هيجور، بيرونسيل

ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٢

هيدجر

ج ١، ص ٣٣٢ : ٩ ، ٢٩

هيرغرنجه ، سنوك

ج ١، ص ١٣٣ : ٢٠

— و —

وات ، منتغمري

ج ١، ص ١١٥ : ٤
ج ١، ص ١٢١ : ١٥
ج ١، ص ١٢٢ : ٢٥
ج ١، ص ١٢٣ : ٦

واردینبرج ، جون جاکويز

ج ۱، ص ۳۶۸ : ۱۰ ، ۱۳
ج ۱، ص ۳۸۷ : ۱ ، ۳ ، ۵ ،
۱۲
ج ۱، ص ۳۹۰ : ۱۱

واط ، منتغمري

ج ۱، ص ۲۰۵ : ۱
ج ۱، ص ۲۰۷ : ۱ ، ۹
ج ۱، ص ۲۰۸ : ۱ ، ۲۲
ج ۱، ص ۲۰۹ : ۲۵
ج ۱، ص ۲۱۰ : ۲ ، ۸
ج ۱، ص ۲۱۱ : ۴ ، ۱۷ ، ۲۶ ،
۲۷
ج ۱، ص ۲۱۲ : ۵
ج ۱، ص ۲۱۴ : ۱۵
ج ۱، ص ۲۱۶ : ۲ ، ۳ ، ۶ ،
۱۲
ج ۱، ص ۲۱۹ : ۲ ، ۹ ، ۱۰ ،
۲۵
ج ۱، ص ۲۲۰ : ۵ ، ۱۰
ج ۱، ص ۲۲۱ : ۵ ، ۱۳
ج ۱، ص ۲۲۲ : ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۵ ،
۲۲
ج ۱، ص ۲۲۳ : ۱
ج ۱، ص ۲۲۴ : ۲۱ ، ۲۴
ج ۱، ص ۲۲۵ : ۵
ج ۱، ص ۲۲۶ : ۱۶ ، ۲۱ ، ۲۸

ج ۱، ص ۱۷۵ : ۱
ج ۱، ص ۱۷۶ : ۲ ، ۲۲ ، ۲۹
ج ۱، ص ۱۷۷ : ۱ ، ۸
ج ۱، ص ۱۷۸ : ۴
ج ۱، ص ۱۸۰ : ۹ ، ۱۱ ، ۱۷ ،
۲۱
ج ۱، ص ۱۸۱ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۲ ،
۲۰ ، ۱۷
ج ۱، ص ۱۸۲ : ۲ ، ۱۸ ، ۲۱
ج ۱، ص ۱۸۳ : ۴ ، ۱۶ ، ۳۰
ج ۱، ص ۱۸۴ : ۸ ، ۱۴
ج ۱، ص ۱۸۵ : ۱۲ ، ۱۸ ، ۲۸
ج ۱، ص ۱۸۷ : ۱۳ ، ۲۶ ، ۲۹
ج ۱، ص ۱۸۸ : ۴ ، ۱۸ ، ۲۳
ج ۱، ص ۱۸۹ : ۵ ، ۸ ، ۱۹ ،
۲۲
ج ۱، ص ۱۹۰ : ۲ ، ۱۸ ، ۲۴
ج ۱، ص ۱۹۳ : ۱۰
ج ۱، ص ۱۹۶ : ۴
ج ۱، ص ۱۹۷ : ۱
ج ۱، ص ۳۴۸ : ۲۸
ج ۱، ص ۳۴۹ : ۵
ج ۱، ص ۳۶۲ : ۲۲
ج ۱، ص ۳۶۸ : ۶
ج ۱، ص ۳۸۷ : ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴ ،
۲۰
ج ۱، ص ۳۸۸ : ۱۱ ، ۱۳ ، ۲۴
ج ۱، ص ۳۸۹ : ۱ ، ۲ ، ۴ ،
۱۱ ، ۱۲ ، ۱۵

أبو الوفاء

- ج ١ ، ص ٢٢٨ : ٣ ، ٢
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٣١ : ١٥ ، ١١ ، ٥
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٨ ، ٢
ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢٠ ، ١١ ، ٨
ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٠ ، ١
ج ١ ، ص ٢٣٧ : ١٩ ، ١٦
ج ١ ، ص ٢٣٩ : ١١
ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٢ ، ١٨
ج ١ ، ص ٢٤١ : ١
ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٢

ابن أبي وقاص ، سعد

- ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨
ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٢ ، ١٠ ، ٩

ولفسون ، إسرائيل

- ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨
ج ١ ، ص ١٣٢ : ١٨
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٧

الولواجي ، أبو الحسن القاضي

- ج ٢ ، ص ٦٣ : ١

الوليد

- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٨
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٣

وهلرز ، شارف

- ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٩

ووبك ، سيديو

- ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ٣ ، ٢

- ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٣١ : ١٥ ، ١١ ، ٥
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٨ ، ٢
ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢٠ ، ١١ ، ٨
ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٠ ، ١
ج ١ ، ص ٢٣٧ : ١٩ ، ١٦
ج ١ ، ص ٢٣٩ : ١١
ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٢ ، ١٨
ج ١ ، ص ٢٤١ : ١
ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٢

الواقدي ، محمد بن عمر

- ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٦

الوأواء الدمشقي ، أبو الفرج

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٣٠
ج ١ ، ص ٩٠ : ٢٣

الوافي ، أحمد

- ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٤

ابن وائل ، العاص

- ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٥

ابن وحشية

- ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٣

ابن الوردي

- ج ٢ ، ص ٨١ : ٨

ويبر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٥

ويسكتنزر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٨

ويلز

ج ١ ، ص ٣١ : ١٠

— ي —

ابن يحيى ، يحيى

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٣

ج ١ ، ص ١٠٧ : ١

ابن يزيد ، الوليد

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٧

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١

ابن يسار ، سليمان

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٤

ابن يسار ، معقل

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٣

ابن يعرب ، كهلان بن سبأ بن يشجب

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٥

أبو يعقوب ، المنصور

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٠ ، ٢١

اليقوبي

ج ٢ ، ص ٨٥ : ١ ، ٢ ، ٤

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢١

ابن اليمان ، حذيفة

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢

ياسبرز ، كارل

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٠ ، ٢٩

ابن ياسر ، عمار

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦ ، ٩

ابن يقي ، محمد

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٩

يحيى عليه السلام

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩

ابن يحيى ، عيسى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ابن ينيق ، محمد بن يحيى

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٤ — ٢٥

يوحنا الدمشقي

ج ١ ، ص ٨٩ : ١٠

يودوفيتش

ج ٢ ، ص ٢٠١ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١ ، ٩ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٠٦ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ١ ، ٢ ، ٣

٢٤ ، ٢١ ، ١٢ ، ٨

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٩ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٦ ، ١١ ، ١٨

٢٧

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٦ ، ١٨ ، ٢٢

٢٩ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ١ ، ٥ ، ١٧

٢٣ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٤ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥

٢٨

ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١ ، ١٥ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٥٠ : ١

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ١ ، ٢٠ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ١٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ١ ، ٣ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٣ ، ١٠ ، ١٣

٢٢ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٥٧ : ١ ، ٢ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١ ، ٧ ، ٩

٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣ ، ١٤ ، ١٧

٢٩ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٤

يوسف «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٣٢ : ٦

أبو يوسف

ج ١ ، ص ٨٧ : ٤ ، ١٠

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٥

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢٧

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٠١ : ٧ ، ٩ ، ١٦

٢٤ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٣ ، ٤ ، ٦

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٤ ، ٩ ، ١٠

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٥ ، ١٩

یونج

ج ۱، ص ۲۳۴ : ۱۱، ۱۶

ج ۱، ص ۲۳۵ : ۶

ابن یونس

ج ۲، ص ۴۲ : ۸ — ۹

ج ۲، ص ۶۷ : ۲۲

یمنبول

ج ۲، ص ۸۳ : ۲۰، ۲۲

ج ۲، ص ۸۴ : ۲۷

خامسا : فهرس الموضوعات

— أ —

الآثار	الآداب
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢١ .	ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٥	الآداب الأوروبية
ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٤	ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٩	الآداب الكلاسيكية
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٣	ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٠ ، ٣٢	الآرامية
الآثار الإسلامية	ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٠	ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٢	ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٦ ، ٨ ، ١١
آثار الصحابة	الآرية
ج ١ ، ص : ٢ ، ٥ ، ١٦ ، ٢١	ج ٢ ، ص ٢٦ : ٣ ، ٥ ، ٩
ج ١ ، ص ٩١ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦	الآريين
ج ١ ، ص ٩٢ : ٣	ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١٨
آثار الصحابة والتابعين	ج ٢ ، ص ٢٣ : ٥
ج ١ ، ص ٨٦ : ٢٣ ، ٢٤	ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٢
ج ١ ، ص ٩٦ : ٣	آل ياسر
الآخرة	ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦
ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٥	
ج ١ ، ص ٥١ : ٦	
ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٦	

الآيات

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٠	ج ١ ، ص ١٤ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٣ ، ٢٤ ، ٢٧	ج ١ ، ص ٣٢ : ٤
ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٣	ج ١ ، ص ٣٣ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٣	ج ١ ، ص ٣٧ : ٨ ، ٩
ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٣٨ : ١٨ ، ١٩
ج ٢ ، ص ١٧٨ : ١٤	ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٤	ج ١ ، ص ٥٢ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٩	ج ١ ، ص ٧٣ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٠	ج ١ ، ص ٧٨ : ١
الآيات الابليسية	ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٦
ج ١ ، ص ١٦٢ : ٦	ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٦
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٨ ، ١١ ، ١٧	ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٨
ج ١ ، ص ١٨٠ : ٩	ج ١ ، ص ١٦٠ : ٦ ، ٨ ، ١٤ ، ٢٥ ، ١٧ ، ١٥
آيات القرآن	ج ١ ، ص ١٦١ : ٢٧ ، ٢٩
ج ١ ، ص ١٨٦ : ٣٠	ج ١ ، ص ١٧٦ : ٩
الآيات المدنية	ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٨
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٣١	ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٧ ، ٢٠
الآيات المكية	ج ١ ، ص ٢٢١ : ٢٢
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٣١	ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٤
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٠ — ١١	ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١ ، ٣
	ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١٢
	ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٦ ، ١٣ ، ١٦
	ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٩

الأباطرة

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٧

أباطيل المستشرقين

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٥

الاباء

ج ١ ، ص ٢٣٩ : ٢٢

الابل

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨

الأثر اليهودي

ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٣

الأنثوغرافيا

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٨

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ١٦

الاجارة

ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ٢

الاجهاد

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٩

ج ١ ، ص ٢٦٧ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٤

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٢٤ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٥

الاجماع

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

الأجناس

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢٥

الأحاديث

ج ١ ، ص ٣٣ : ١٢

ج ١ ، ص ٨٦ : ٦

ج ١ ، ص ٩٢ : ١٣

ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٣١ : ١١

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٧ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ١٣

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ١١٨ : ٢٣ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١١٩ : ٧ : ١٣ ، ٢٤ ،

٢٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٤

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٤

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٠ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٢١

الأحاديث المروية

ج ١ ، ص ٨٧ : ٥ .

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٩٩ : ١٦

ج ١ ، ص ١٠٣ : ١٥

الأحاديث الموضوعة

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠

الأحاديث الموقوفة

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٨

الأحاديث النبوية

ج ١ ، ص ١٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ٨١ : ١٠

ج ١ ، ص ٨٣ : ١٣ : ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٠ : ١١ ، ١٤ ،

١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢٦

الأحاديث الأولى

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٢٩

الأحاديث الحقوقية

ج ١ ، ص ٩٦ : ٢٤

أحاديث رسول الله

ج ١ ، ص ٩١ : ٣ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٢٧ : ١١

الأحاديث الصحيحة

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١

الأحاديث المتداولة

ج ١ ، ص ٩٤ : ١٥

الأحاديث الفقهية

ج ١ ، ص ٦٩ : ٢٨ ، ٢٩

الأخبار

ج ١ ، ص ٢٦ : ١٣

أخبار اليهود

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٣

الأحباش

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١

الأحرف العريبة

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٦

أحكام الاسلام

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٩ ، ٣١

أحكام الأطعمة والأشربة

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٢

أحكام الزكاة

ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١٨

الأحكام الشرعية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢١ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ١٦

أحكام الشريعة

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٣

الأحكام الفقهية

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠ — ٢١

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٨

أحكام القرآن

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣

الأحكام القرآنية

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ٢٣

الأحناف

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٥

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٤

الأحوال الشخصية

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢٢

الأخلاق

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٥

أخلاق الاسلام

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٥ — ١٦

الأخلاق الإسلامية

ج ١ ، ص ٢٥٩ : ١

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٣ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢٤

الأخلاق العربية

ج ١ ، ص ١٨٨ : ١٥

إخوان الصفا

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٨

الأدب

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ١٩

الأدب الإسلامي

ج ١ ، ص ٣٨١ : ١٦ — ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١٤ ، ١

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٨ ، ٢

الأدب الانجليزي

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٦

الأدب الأندلسي

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢٩

الأدب الجاهلي

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ١٧

الأدب الجغرافي

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٣

الأدب الجغرافي التركي

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٥

الأدب الجغرافي العربي

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٨ — ١٨

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٨ ، ١٣ — ١٤

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٩ — ٣٠

ج ٢ ، ص ٧٦ : ١٥ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٥ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٣

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١ ، ٢ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٧ ، ٨ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٥

الأدب الجغرافي الفارسي

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٤ — ١٥

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٥

الأدب الشعبي

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٩

الأدب العبري

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٩

الأدب العربي

- ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٣
 ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١ ، ٢٢ — ٢٣
 ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٣
 ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٢٠
 ج ١ ، ص ٣٩٩ : ١٩
 ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٠
 ج ٢ ، ص ٨٣ : ٨
 ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦
 ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٧
 ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ ، ٢٧
 ج ٢ ، ص ٩١ : ٣ ، ١٧
 ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٥ — ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
 ج ٢ ، ص ٩٤ : ١٦ ، ١٩
 ج ٢ ، ص ٩٥ : ٣
 ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢
 ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٦ ، ٢٧
 ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٥
 ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٩

الأدب العربي الحديث

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٥
 ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٧ ، ٢٨

الأدباء العرب

- ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٨
 ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٥

الأدباء المسلمون

- ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٥
 أدباء المهجر

- ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

الأديان

- ج ١ ، ص ٢٩ : ١٣
 ج ١ ، ص ١٢٨ : ٥
 ج ١ ، ص ١٦٦ : ١٣
 ج ١ ، ص ١٧٧ : ٨ ، ١٦
 ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٩
 ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١١
 ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٢
 ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٢٦
 ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٨
 ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٨
 ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٣
 ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٥
 ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١
 ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٠
 ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٧

الأديان السماوية

- ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٧
 ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٣٠
 ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٣

الأرسقراطية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٢٧

أركان الاسلام

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٢٧ : ١٤

إرم « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤

الأزهر

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٩

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩

الأساطير

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٩

ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٣ ، ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٩

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٢٠

الأسانيد

ج ١ ، ص ٨١ : ١٢

ج ١ ، ص ٨٣ : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ .

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢

ج ١ ، ص ١٠٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٥ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١ ، ٦ ، ٩ ، ١٠

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٠٧ : ٨

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١ ، ٨

الأسبان

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٥ ، ٩

الاسبانيين

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٨

الاستبداد

- ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٥
ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٢٢ — ٢٣
ج ٢ ، ص ١١٠ : ١ ، ٤ ، ٨
ج ٢ ، ص ١١٦ : ٣٠
ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٢ ، ١٨
ج ٢ ، ص ١٣١ : ١٧

الاستشراق

- ج ١ ، ص ٢٥ : ١٠
ج ١ ، ص ٨٩ : ٩
ج ١ ، ص ١٢٣ : ٧
ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٩ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٢٩٤ : ١٣
ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٩
ج ١ ، ص ٣١٠ : ٣ ، ٢٠ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٣١٤ : ١ ، ٨
ج ١ ، ص ٣١٥ : ٢٥
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٣
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٣
ج ١ ، ص ٣٤٣ : ١ ، ١١ ، ١
ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٦ ، ٩ ، ١١ ، ١٤
ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٣
ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٢٧ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٦ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١١

الاستشراق الأندلسي

- ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٦

الاستشراق الأوروبي

- ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٤
ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٣

الاستشراق الروسي

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦

الاستشراق الغربي

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٣ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٤

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ١

الاستشراق الفلسفي

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٥ — ١٦

الاستعراب

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٥

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٧

الاستعراب الأوروبي

ج ٢ ، ص ٨٣ : ١٢ ، ١٣

الاستعمار

ج ١ ، ص ١٠ : ٨

ج ١ ، ص ٢٥ : ١١

ج ١ ، ص ٦٦ : ١١ ، ١٥

ج ١ ، ص ٦٧ : ٤

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٦

ج ٢ ، ص ١٥٧ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٢٩

الاستعمار الأوروبي

ج ١ ، ص ١٢٩ : ١٤ ، ١٥

الاستعمار الغربي

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٣

الاسراء

ج ١ ، ص ٥١ : ٥

إسراء محمد

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٠ ، ٢٣ — ٢٤

الاسراء والمعراج

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٢ ، ١٣

الأسرة الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢ ، ٧ ، ١٢

الإسلام

ج ١ ، ص ١٠ : ٩ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢١ : ٥ ، ٩

ج ١ ، ص ٢٢ : ٩ ، ١٨ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٢٣ : ٧ ، ٩ ، ١٢

ج ١ ، ص ٢٥ : ٩ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٢٧ : ٧ ، ١٨

ج ١ ، ص ٢٩ : ٥

ج ١ ، ص ٣١ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٢

ج ۱ ، ص ۱۳۴ : ۲۰ ، ۲۲
 ج ۱ ، ص ۱۳۵ : ۵ ، ۱۲ ، ۲۰ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۱۳۶ : ۱۷ ، ۱۸
 ج ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۷
 ج ۱ ، ص ۱۳۷ : ۱ ، ۵ ، ۶ ، ۱۵
 ج ۱ ، ص ۱۳۸ : ۱۶ ، ۱۷
 ج ۱ ، ص ۱۴۰ : ۱۶ ، ۲۲ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۱۴۱ : ۲ ، ۱۵
 ج ۱ ، ص ۱۴۳ : ۱۵
 ج ۱ ، ص ۱۵۲ : ۳ ، ۷ ، ۱۱
 ج ۱ ، ص ۱۵۴ : ۱۲ ، ۲۰ ، ۲۷
 ج ۱ ، ص ۱۵۵ : ۸ ، ۱۰
 ج ۱ ، ص ۱۵۶ : ۵ ، ۱۶
 ج ۱ ، ص ۱۵۸ : ۱۴
 ج ۱ ، ص ۱۷۴ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۵ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۱۸۰ : ۲۶
 ج ۱ ، ص ۱۸۳ : ۶
 ج ۱ ، ص ۱۸۴ : ۹ ، ۱۰ ، ۱۱
 ج ۱۲ ، ۱۷ ، ۲۰
 ج ۱ ، ص ۱۸۶ : ۴ ، ۵ ، ۱۹
 ج ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۹
 ج ۱ ، ص ۱۸۸ : ۲ ، ۲۳ ، ۲۷ ، ۲۹
 ج ۱ ، ص ۱۸۹ : ۴ ، ۱۵ ، ۱۶
 ج ۱ ، ص ۱۹۰ : ۲۰ ، ۲۲
 ج ۱ ، ص ۱۹۳ : ۲۱

ج ۱ ، ص ۳۴ : ۱۷ ، ۹
 ج ۱ ، ص ۳۵ : ۲۷
 ج ۱ ، ص ۳۶ : ۸ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۳۷ : ۲۸
 ج ۱ ، ص ۳۸ : ۵
 ج ۱ ، ص ۴۲ : ۱۵
 ج ۱ ، ص ۴۳ : ۲۴
 ج ۱ ، ص ۵۴ : ۲ ، ۲۵
 ج ۱ ، ص ۶۴ : ۱۴
 ج ۱ ، ص ۶۸ : ۱۴
 ج ۱ ، ص ۷۰ : ۱۷ ، ۲۱
 ج ۱ ، ص ۷۱ : ۹
 ج ۱ ، ص ۷۸ : ۲ ، ۵ ، ۱۹
 ج ۱ ، ص ۷۹ : ۲ ، ۱۳ ، ۱۴
 ج ۱ ، ص ۸۰ : ۲۵
 ج ۱ ، ص ۸۱ : ۳
 ج ۱ ، ص ۸۲ : ۲۵
 ج ۱ ، ص ۱۱۶ : ۳
 ج ۱ ، ص ۱۲۰ : ۱۷ ، ۲۶
 ج ۱ ، ص ۱۲۱ : ۱۹ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۱۲۲ : ۱
 ج ۱ ، ص ۱۲۷ : ۱ ، ۱۴ ، ۲۰ ، ۲۴
 ج ۱ ، ص ۱۲۸ : ۱۷ ، ۲۷ ، ۳۰
 ج ۱ ، ص ۱۲۹ : ۳ ، ۶ ، ۱۲
 ج ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۵
 ج ۱ ، ص ۱۳۱ : ۲

ج ۱ ، ص ۳۲۳ : ۱ ، ۱۲	ج ۱ ، ص ۲۰۸ : ۶ ، ۱۵
ج ۱ ، ص ۳۲۵ : ۸	ج ۱ ، ص ۲۰۹ : ۱۵ ، ۱۶ ، ۲۶
ج ۱ ، ص ۳۲۷ : ۱۳	ج ۱ ، ص ۲۱۰ : ۳
ج ۱ ، ص ۳۲۸ : ۲۱	ج ۱ ، ص ۲۱۹ : ۱۰
ج ۱ ، ص ۳۲۹ : ۲ ، ۱۰ ، ۱۳ ، ۲۴	ج ۱ ، ص ۲۲۴ : ۲۸
ج ۱ ، ص ۳۳۰ : ۲۸ ، ۳۰	ج ۱ ، ص ۲۳۴ : ۹
ج ۱ ، ص ۳۳۱ : ۴ ، ۱۶ ، ۲۶	ج ۱ ، ص ۲۳۷ : ۱۶
ج ۱ ، ص ۳۳۳ : ۶ ، ۲۲	ج ۱ ، ص ۲۳۸ : ۶
ج ۱ ، ص ۳۳۵ : ۲ ، ۱۵	ج ۱ ، ص ۲۴۰ : ۲ ، ۵
ج ۱ ، ص ۳۳۶ : ۱	ج ۱ ، ص ۲۴۱ : ۱۳
ج ۱ ، ص ۳۴۵ : ۳۰	ج ۱ ، ص ۲۴۳ : ۲۲
ج ۱ ، ص ۳۴۸ : ۱۶ ، ۱۸	ج ۱ ، ص ۲۵۴ : ۵
ج ۱ ، ص ۳۵۱ : ۴ ، ۱۵ ، ۲۴ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۲۵۵ : ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۳۵۲ : ۴ ، ۱۴ ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۱۸	ج ۱ ، ص ۲۵۸ : ۲۳
ج ۱ ، ص ۳۵۳ : ۱۱ ، ۱۴	ج ۱ ، ص ۲۶۷ : ۲ ، ۱۹
ج ۱ ، ص ۳۵۹ : ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۳۰ ، ۲۸	ج ۱ ، ص ۲۶۹ : ۱۲
ج ۱ ، ص ۳۵۴ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۵ ، ۲۸ ، ۲۶ ، ۲۵	ج ۱ ، ص ۲۷۲ : ۱
ج ۱ ، ص ۳۵۵ : ۳	ج ۱ ، ص ۳۰۱ : ۱۲
ج ۱ ، ص ۳۵۹ : ۲۶ ، ۳۰ ، ۳۱	ج ۱ ، ص ۳۰۷ : ۵ ، ۱۶ ، ۱۸
ج ۱ ، ص ۳۶۲ : ۱ ، ۲۷ ، ۲۸	ج ۱ ، ص ۳۰۸ : ۳
ج ۱ ، ص ۳۶۴ : ۳	ج ۱ ، ص ۳۰۹ : ۲۸
ج ۱ ، ص ۳۶۶ : ۵ ، ۲۴ ، ۲۷	ج ۱ ، ص ۳۱۱ : ۵ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۳۶۷ : ۲۸ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۳۱۲ : ۷ ، ۲۱
ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۱۳ ، ۱۴	ج ۱ ، ص ۳۱۳ : ۷ ، ۲۱
	ج ۱ ، ص ۳۱۴ : ۳ ، ۵
	ج ۱ ، ص ۳۱۶ : ۱۷ ، ۱۹
	ج ۱ ، ص ۳۱۸ : ۲۱ ، ۲۷
	ج ۱ ، ص ۳۲۱ : ۱ ، ۱۶ ، ۲۳
	ج ۱ ، ص ۳۲۲ : ۱۶ ، ۱۸

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٣	١٦ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٤	ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٦	ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢١ ، ٢٣ .	ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢ ، ٤ ، ١٤ ، ١٧	ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٤
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١ ، ٤ ، ١٥ ، ٢٨	ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٢
ج ١ ، ص ٤٣١ : ١٤ ، ٢٦	ج ١ ، ص ٣٨٥ : ٢
ج ١ ، ص ٤٥٧ : ٢ ، ٥ ، ٢٢	ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١ ، ٥ ، ٨
ج ٢ ، ص ٢٤ : ١١ ، ٢٨	ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٧ ، ٣٦
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٦ ، ١٠	ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٤ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٩ ، ٢٢	ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٥ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٨ : ٨	ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١ ، ٢ ، ٧ ، ٨ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢٠ ، ٢١	ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣١ : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٢ : ٥ ، ١٣	ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٣ ، ٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٤٧ : ١٩ ، ٢٧	ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٩ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٤ ، ٧	ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٧ ، ١١ ، ١٦
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٩	ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١١
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٥	ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٦
ج ٢ ، ص ٩١ : ١٨ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٥ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٧	ج ١ ، ص ٤١٥ : ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٩٧ : ٥ ، ١٥	ج ١ ، ص ٤١٦ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٩٨ : ١ ، ٧	ج ١ ، ص ٤١٧ : ٣ ، ٣٠
ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١	ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٠٧ : ١٥	
ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٣١	
ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٢ ، ١٧ ، ٢٥	

- ج ٢، ص ١١٠: ١٥
ج ٢، ص ١١٤: ٢٠
ج ٢، ص ١١٦: ٣١
ج ٢، ص ١١٧: ١، ٤، ٧
ج ٢، ص ١١٨: ١٠
ج ٢، ص ١١٩: ٦، ١٠، ٢٢، ٢٩
ج ٢، ص ١٢٠: ١
ج ٢، ص ١٢١: ١٢، ١٦
ج ٢، ص ١٢٢: ٣، ٥، ٧
ج ١٠، ١٣، ٢٧، ٢٩
ج ٢، ص ١٢٣: ٧، ٩، ١٠
ج ٢، ص ١٢٤: ١٠، ٢١، ٢٢
ج ٢، ص ١٢٥: ١٥
ج ٢، ص ١٢٦: ١، ٢، ٧
ج ١١، ١٤، ١٦، ١٨، ٣١، ٣٢
ج ٢، ص ١٢٧: ١
ج ٢، ص ١٢٨: ٨، ٢٢، ٢٤
ج ٢، ص ١٢٩: ١١
ج ٢، ص ١٣١: ٢٣
ج ٢، ص ١٣٢: ٢٠
ج ٢، ص ١٣٣: ١٦
ج ٢، ص ١٣٤: ٢٩
ج ٢، ص ١٤٠: ١٧، ٢٠
ج ٢، ص ١٤٢: ٢٥
ج ٢، ص ١٤٣: ١٧، ٢٦
ج ٢، ص ١٤٤: ١٣، ١٨
ج ٢، ص ١٤٥: ٧، ٣٠
- ج ٢، ص ١٤٦: ٢٣، ٢٦
ج ٢٩، ٣١
ج ٢، ص ١٤٨: ٣، ٤، ٥
ج ١٦، ٢٣، ٢٧، ٣٠
ج ٢، ص ١٥٠: ١٠، ٢١، ٢٩
ج ٢، ص ١٥١: ١٩، ٢٠
ج ٢، ص ١٥٢: ٦، ٢١
ج ٢، ص ١٥٤: ٥، ٣٠
ج ٢، ص ١٥٥: ١٠، ١٦، ٢١
ج ٢، ص ١٥٦: ٦، ٢١
ج ٢، ص ١٥٧: ٦، ٧، ٩
ج ١٦، ٢٩
ج ٢، ص ١٥٨: ١، ٩، ١٢
ج ١٨
ج ٢، ص ١٥٩: ١٣، ١٥
ج ٢٥، ٣٠
ج ٢، ص ١٧١: ١، ٢، ٢٤
ج ٢٨
ج ٢، ص ١٧٢: ٥
ج ٢، ص ١٧٤: ٣٢
ج ٢، ص ١٧٥: ١١، ٢٠
ج ٢، ص ١٧٦: ١٦، ٢٣
ج ٢، ص ١٧٧: ٢٠، ٢٦، ٢٩
ج ٢، ص ١٧٨: ٢، ٤
ج ٢، ص ١٨٤: ٤
ج ٢، ص ١٨٦: ٢٩
ج ٢، ص ١٨٩: ٦، ٨
ج ٢، ص ١٩٠: ١٢، ٣٠
ج ٢، ص ١٩١: ٢٠، ٢١

- ج ۲ ، ص ۲۷۷ : ۳ ، ۱۰ ، ۲۰ ، ۲۹
- ج ۲ ، ص ۲۷۸ : ۸ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۲۹ ، ۲۸
- ج ۲ ، ص ۲۷۹ : ۱۲ ، ۱۹ ، ۲۴
- ج ۲ ، ص ۲۸۰ : ۱۳ ، ۱۹ ، ۲۶
- ج ۲ ، ص ۲۸۷ : ۱۱ ، ۱۶
- ج ۲ ، ص ۲۸۹ : ۱۳ ، ۱۹
- ج ۲ ، ص ۲۹۱ : ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۷
- ج ۲ ، ص ۲۹۳ : ۷
- ج ۲ ، ص ۲۹۴ : ۱۰
- ج ۲ ، ص ۲۹۸ : ۱ ، ۱۲ ، ۲۱
- ج ۲ ، ص ۳۰۲ : ۴ ، ۱۱ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۵
- ج ۲ ، ص ۳۰۳ : ۸ ، ۲۵ ، ۲۸
- ج ۲ ، ص ۳۰۴ : ۷ ، ۱۶
- ج ۲ ، ص ۳۰۶ : ۲۸
- ج ۲ ، ص ۳۱۳ : ۱۸
- ج ۲ ، ص ۳۱۷ : ۱۶
- ج ۲ ، ص ۳۲۲ : ۵ ، ۶ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۷ ، ۲۴
- ج ۲ ، ص ۳۲۶ : ۴ ، ۵ ، ۲۲
- ج ۲ ، ص ۳۲۸ : ۲۵ ، ۲۷
- ج ۲ ، ص ۳۲۹ : ۱۸
- ج ۲ ، ص ۳۳۱ : ۱ ، ۹
- ج ۲ ، ص ۳۳۷ : ۹
- ج ۲ ، ص ۱۹۲ : ۱۶
- ج ۲ ، ص ۱۹۳ : ۸ ، ۹ ، ۱۵
- ج ۲ ، ص ۱۹۴ : ۱۳
- ج ۲ ، ص ۱۹۶ : ۳۱ ، ۳۳ ، ۳۵
- ج ۲ ، ص ۱۹۷ : ۲۴
- ج ۲ ، ص ۱۹۸ : ۲۳ ، ۲۷
- ج ۲ ، ص ۲۰۹ : ۱۱
- ج ۲ ، ص ۲۱۳ : ۱۸ ، ۲۲
- ج ۲ ، ص ۲۱۴ : ۲۹
- ج ۲ ، ص ۲۱۹ : ۵ ، ۱۶
- ج ۲ ، ص ۲۲۳ : ۱۵ ، ۱۶
- ج ۲ ، ص ۲۲۴ : ۱۰
- ج ۲ ، ص ۲۲۸ : ۱۵
- ج ۲ ، ص ۲۲۹ : ۱ ، ۲۸
- ج ۲ ، ص ۲۳۲ : ۴
- ج ۲ ، ص ۲۳۸ : ۱۱
- ج ۲ ، ص ۲۴۰ : ۱۲
- ج ۲ ، ص ۲۴۳ : ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶
- ج ۲ ، ص ۲۴۵ : ۲۲
- ج ۲ ، ص ۲۴۷ : ۱۸
- ج ۲ ، ص ۲۴۸ : ۱
- ج ۲ ، ص ۲۴۹ : ۱۶ ، ۱۷
- ج ۲ ، ص ۲۵۱ : ۲۴
- ج ۲ ، ص ۲۵۲ : ۲ ، ۵
- ج ۲ ، ص ۲۵۴ : ۲۰ ، ۲۳
- ج ۲ ، ص ۲۶۰ : ۸
- ج ۲ ، ص ۲۶۲ : ۱۳ ، ۱۴
- ج ۲ ، ص ۲۷۶ : ۱۴ ، ۲۴

الاسلام في الاندلس

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١١

الاسلام والعلم

ج ٢ ، ص ٣١ : ١

الإسلاميات

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٦

أسلوب القرآن

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٨

الأسلوب القرآني

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٧

ج ١ ، ص ٤٣٠ : ٢٢

الاسناد

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٠٧ : ٢

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢

الأشاعرة

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٦

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٦

الاشتراكية

ج ١ ، ص ٢٧ : ١٨ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢٠

الاشتراكيين

ج ١ ، ص ١٤٢ : ١٧

أشعار اليهود

ج ١ ، ص ٤١٤ : ٦

الأشعرية

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٢

الأصالة

ج ١ ، ص ٣١٠ : ١١

ج ١ ، ص ٣١٣ : ١

ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٧

أصحاب النبي

ج ١ ، ص ٤٣ : ٧

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٨

ج ١ ، ص ١٠٢ : ٨

الأصنام

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٧

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٢٥ ، ٢٦

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٥ ، ٦ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٨٠ : ١٠ ، ١٩ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٨١ : ٤ ، ٦ ، ١٣

- أطباء الهند
ج ١ ، ص ٤١٥ : ١٥
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣١
أصنام قریش
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٧
أصول الفقه
ج ١ ، ص ٣١٢ : ٤ ، ٩ ، ٢١
ج ١ ، ص ٢٦٨ : ١٥
ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٩٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٧ — ٨
الاضطهاد القرشي
ج ١ ، ص ١٥٣ : ٤
الأطباء
ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٩
ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٨
الأطباء الأندلسيون
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٩
أطباء العرب
ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٥٥ : ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٥٦ : ٢٤
الأطباء المسلمين
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٠
- أطباء اليونان
ج ٢ ، ص ٥٥ : ١٤
الأطعمة والأشربة
ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢
إعجاز القرآن
ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٠
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٩ ، ٢١
ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٨
الاعجاز القرآني
ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٣١
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٣ ، ٦
الأعراب
ج ١ ، ص ٣٤ : ٢٧
ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٦ ، ١٩
ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٩
ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٩ : ٩
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٥ ، ٧
الاغريق
ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٣

الأفارقة المرابطين

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢١

الأفلاطونية

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ١

الأفلاطونية الجديدة

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٥

أقباط مصر

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١

الاقتصاديين

ج ٢ ، ص ٢٠٦ : ٦

الاقطاع

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٧

الاقطاعيين

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٢٨

أكاديمية العلوم السوفيتية

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٥

الأكاديميين

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٨

الأكاديمية

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٤

الأكراد

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

الالحداد

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٨

الألمان

ج ٢ ، ص ١٧٠ : ١١

الآلهة

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٢

الألوهية

ج ١ ، ص ٥١ : ٢٦

ج ١ ، ص ٥٢ : ١٠

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٣٨ : ٤

الامامة

ج ١ ، ص ٤٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٢١ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ١٢٤ : ١١ ، ١

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢ ، ٣ ، ٧ ، ١١

الامامية

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٧ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣

الامامية الاثني عشرية

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٧

الامبراطورية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٢

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٥

الامبراطورية البيزنطية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢٥ — ٢٦

الامبراطورية الرومانية

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١١

الامبراطورية الساسانية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢١

الامبراطورية العثمانية

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٢

الامبراطورية الفرنسية

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٩

الامبريالية

ج ١ ، ص ٣٤٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٠

الأمريكان

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٧

الأمريكيين

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٥

الأمم القديمة

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ١٨

أمة الاسلام

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٣

الأمة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٠ : ٥ — ٦ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٥١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢١ : ١١

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ١٧

الأمة العربية

ج ١ ، ص ١٠ : ٥ — ٦

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٣
ج ٢ ، ص ١٩٢ : ١٠
الأمة المسلمة

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٨
الأمويون

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٦
أمية « قبيلة »

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٣ : ٣
أمية الرسول

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٥
أمية محمد

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٩
الأناجيل

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦
الأنارثية

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٤
الأنبياء

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٣
ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٢
ج ١ ، ص ٣٩ : ٢

ج ١ ، ص ٥٠ : ٤
ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢١
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٢ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٩
ج ١ ، ص ١٩٠ : ١٦
ج ١ ، ص ٢١٢ : ٣
ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٧ ، ٢٥

انتشار الاسلام

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٩٣ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١١ ، ١٤

الأنثروبولوجيا

ج ١ ، ص ٣٦١ : ٢١

الانجيلز

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١
ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٩

الانجيل

ج ١ ، ص ٢٣ : ٤
ج ١ ، ص ٢٦ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٢ ، ٢٤ ، ٣١

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩ ، ١٠ ، ٢٣ ،	الأنساب
٢٧	ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٣٩ : ٣ ، ٥	ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٤
ج ١ ، ص ٤٠ : ٩ ، ١٠	الانسان المسلم
ج ١ ، ص ٥١ : ١٨ ، ٢١	ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٤
ج ١ ، ص ٥٢ : ١١ ، ١٥ ،	الأنصار
٢٥ ، ١٨ ، ١٦	ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٢
ج ١ ، ص ١٣١ : ١٦	ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٥
ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٣	الانفجار السكاني
ج ١ ، ص ١٥١ : ٩	ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٨
ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ ، ١٥ ، ١٦	أهل الاستشراق
ج ١ ، ص ٢٢٦ : ١ ، ١٢ ، ١٣	ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٤ ، ٢٣	أهل الأندلس
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢	ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣
ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٢٣	أهل بدر
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٩	ج ١ ، ص ٣٤ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١	أهل البصرة
ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٣ ، ٤ ، ١٠	ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٢	أهل الجزائر
ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٤	ج ٢ ، ص ٦٥ : ٨
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٥	أهل الحديث
ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٩ ، ٢٦	ج ١ ، ص ٨٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٢٨	ج ١ ، ص ٢٧٠ : ١٠
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٥ ، ١٤ ، ١٧	
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٣	
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٨	

أهل الفكر

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٥

أهل الكتاب

ج ١ ، ص ٣٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٥

ج ١ ، ص ٢١٩ : ٢٢ — ٢٣

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٧

أهل الكلام

ج ١ ، ص ٨٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ٨٩ : ٨

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢ ، ٣

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١

أهل الكهف

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٩

أهل ماردة

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢ ، ٣

أهل المدينة

ج ١ ، ص ٩١ : ٢٦

ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦ ، ١٧ ،

٢٦ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٩٦ : ٤

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٦

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٩ ، ١١ ، ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢

أهل الذمة

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٣

أهل الرأي

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ٩ — ١٠ ،

١٣ ، ١١

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٢

أهل الردة

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٠

أهل السنة

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٦

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٦ ، ٢٣ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٣ ، ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٤ : ٦

ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢٠

أهل الشرك

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٤

أهل اليمن

- ج ١ ، ص ٤١ : ١٨
ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٣

الأوتوقراطية

- ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٦

الأوثان

- ج ١ ، ص ١٤٢ : ٨
ج ٢ ، ص ١٩١ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٩

أوراق البردي العربية

- ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤

الأوروبيون

- ج ١ ، ص ١٢٩ : ٦ ، ١١
ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٧
ج ١ ، ص ١٤١ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣١١ : ٢٣ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٧ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٧
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٧ : ٥
ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٤

- ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٩ — ١٠
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤

أهل المشرق

- ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٤١ : ١ ، ٤
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٣

أهل مصر

- ج ٢ ، ص ٣٧ : ١٣

أهل المغرب

- ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٩ : ٢٠ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٤

أهل مكة

- ج ١ ، ص ١٣٨ : ٥
ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٢
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٥ ، ١٦ — ١٧
ج ٢ ، ص ٢٨ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤

أهل النار

- ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٥

أهل يثرب

- ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٥

أهل اليمامة

- ج ١ ، ص ٤١ : ١٨

الأوليغارشية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٨

الأيديولوجيات

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١١٠ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٣

الأيديولوجية

ج ١ ، ص ٢٤ : ٤

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٢

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٩ ، ١٨

الايطاليين

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٠

الإيمان

ج ١ ، ص ٣٠ : ١٦

ج ١ ، ص ١٨٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣١ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٩

الايمان والعلم

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٠

أئمة الشيعة

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١٨ ، ٢١

الأئمة الاثني عشر

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٩

أئمة المسلمين

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٨

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٦

— ب —

بابا رومة

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٥

الباحثون العرب

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٩

ج ١ ، ص ٣٣٩ : ٧

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢١

الباحثون الغربيون

ج ١ ، ص ٢٧٣ : ٢٧

- ج ١ ، ص ٣١٠ : ٢٤
ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١١
ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٤
ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٦
ج ٢ ، ص ١٧١ : ١٧

الباحثون المسلمون

- ج ١ ، ص ١٤ : ٧
ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٥
ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢٥
ج ٢ ، ص ١٩١ : ٦ ، ١٢ ، ١٥

الباطنية

- ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٨٧ : ٨

البليوغرافيا

- ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٩
ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٢٥

البليوجرافيا الأندلسية

- ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٢

البحث العلمي

- ج ١ ، ص ١٣٩ : ١٧
ج ١ ، ص ١٦٥ : ٢٩
ج ١ ، ص ٢٠٩ : ٤ ، ١٤
ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٨

- ج ١ ، ص ٢٦٢ : ١٤

- ج ١ ، ص ٣١١ : ١٥

- ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٤

- ج ٢ ، ص ٢٨ : ٨

- ج ٢ ، ص ٥٠ : ١١

- ج ٢ ، ص ٥١ : ١

- ج ٢ ، ص ٥٧ : ٢٠

- ج ٢ ، ص ٦١ : ١٦

- ج ٢ ، ص ٧٦ : ٢٤ ، ٢٦

- ج ٢ ، ص ٨١ : ٣٠

- ج ٢ ، ص ٨٥ : ٥

- ج ٢ ، ص ٩٩ : ٣

- ج ٢ ، ص ١٤٩ : ١٠

البحوث الاجتماعية

- ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٥ — ٦

البحوث الاستشراقية

- ج ١ ، ص ١٣٠ : ١٤

البحوث الفقهية

- ج ١ ، ص ٩١ : ٩

البدعوة

- ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٨

البدو

- ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٦

- ج ٢ ، ص ٢٩ : ٤ ، ٨ ، ١٠ ، ١٨

- ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٢

البربر

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٤

البرجوازية

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣١

البرلمان

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ١١٦ : ٥

البروليتاريا

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ١٩

البصريين

ج ١ ، ص ٤١١ : ١٠ ، ٢٦

البلغار

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢١

بنو حنيفة

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦

بنو مخزوم

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦

بنو موسى

ج ٢ ، ص ٤٥ : ١ ، ٥

بني أسد

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٠

بني الألفطس

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٤

بني أمية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢ ، ٥

ج ١ ، ص ٤٣١ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١

بني جمح بن عمرو

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٧

بني حام

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

بني الزبير

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١

بني ضمرة بن بكر

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٩ ، ٢٢

بني عامر

ج ١ ، ص ٤١٢ : ١٩ ، ٢٠

بني عباد

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٤

بني عبد مناف

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٨

بني قريظة

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢ ، ٥ ، ٦

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٣١

ج ١ ، ص ٤١٤ : ٩

بني النضير

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٦

بني نوفل

ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٨

بني هاشم

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١٧

بهراء « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢

البوذا

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ١٧

البوذية

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٣

البوذيين

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٧٧

البولنديين

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٥

بيت المال

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١٢

البيزنطيين

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٧

بيعة العقبة الكبرى

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٨ ، ١٥

البيمارستانات

ج ٢ ، ص ٥٨ : ٢٠ ، ٢٥

اليسوع

ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

التاريخ

ج ١، ص ٣٤٦: ١، ٥، ١٢،
١٣، ١٦، ٢٢، ٢٤
ج ١، ص ٣٤٧: ١، ٤، ١٩،
٢١، ٢٣، ٢٦، ٢٩
ج ١، ص ٣٤٨: ٤، ١٠،
١١ — ١٢، ١٦
ج ١، ص ٣٤٩: ١٢، ٢٦
ج ١، ص ٣٥٠: ١٩، ٢١
ج ١، ص ٣٥٣: ١١
ج ١، ص ٣٥٧: ٢، ٢٢، ٢٤،
٢٩، ٢٥

ج ١، ص ٣٥٨: ٤، ٧، ١١،
١٢، ١٧، ٢٦ — ٢٧
ج ١، ص ٣٥٩: ٦، ١٠، ١٥،
١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣
ج ١، ص ٣٦٠: ٦، ٩، ١٠،
١٥، ١٦، ١٧، ٢٥
ج ١، ص ٣٦١: ٢، ٤، ٦، ٨،
٩، ١١، ١٢، ١٨، ٢٦ — ٢٧،
٢٩، ٣٠

ج ١، ص ٣٦٢: ٤، ٨،
١١ — ١٢، ١٨ — ١٩
ج ١، ص ٣٦٣: ٢، ٣ — ٤،
١٣، ١٦
ج ١، ص ٣٦٤: ٤
ج ١، ص ٣٦٥: ٣ — ٤

ج ١، ص ٣٥٦: ٥
ج ١، ص ٣٥٧: ٢٥
ج ١، ص ٣٦١: ٢١، ٢٦
ج ١، ص ٣٦٢: ٢، ١١
ج ١، ص ٣٨٩: ٣٠
ج ٢، ص ٢٥: ١٧
ج ٢، ص ٢٦: ٢٧
ج ٢، ص ٧٣: ٣
ج ٢، ص ٧٨: ١١، ١٥

التاريخ الأسباني

ج ٢، ص ٢٩٤: ١٩

تاريخ الاسلام

ج ١، ص ٣٢٣: ٢٨
ج ١، ص ٣٦٨: ٤

التاريخ الاسلامي

ج ١، ص ١٣٣: ٩
ج ١، ص ١٤٣: ٣
ج ١، ص ١٨٥: ١١
ج ١، ص ٣٤٣: ٣، ٧، ٢٢
ج ١، ص ٣٤٤: ١، ٥، ٧، ٨،
١٢، ٢٢ — ٢٣
ج ١، ص ٣٤٥: ١١، ٢٤،
٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١

- ج ١ ، ص ٣٦٦ ، ١ : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٠ ، ٨
- ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٧ ، ١٨ ، ٢٢
- ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١ ، ٢
- ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٢٨
- ج ١ ، ص ٣٨٦ : ٧ — ٨
- ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١٤
- ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣٠
- التاريخ الأندلسي
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٦
- التاريخ الأوروبي
- ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢٢
- ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٣
- التاريخ السياسي
- ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٦
- تاريخ العرب
- ج ١ ، ص ٣٤٨ : ١٩
- ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢١
- التاريخ العربي
- ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٢٢
- تاريخ الغرب القديم
- ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٢
- التاريخ اليهودي
- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١٣
- التبشير
- ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠
- ج ١ ، ص ١٢٩ : ٨
- التجار اليهود
- ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٦
- التجارة الاسلامية
- ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١
- التحليل النفسي
- ج ١ ، ص ٢٩ : ١
- التراث
- ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٧
- التراث الاسلامي
- ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٣
- ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٧
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٢
- التراث الأندلسي
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣
- ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٧
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٢
- التراث الاغريقي
- ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢١
- التراث الجاهلي
- ج ٢ ، ص ١٩٣ : ١٠ — ١١

التراث الروماني

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢١

تراث العرب

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٤

التراث العربي

ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٣

التراث العربي الاسلامي

ج ١ ، ص ١١ : ١٣ — ١٤

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣١١ : ١١

ج ١ ، ص ٣٣٥ : ٨

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٥

التراث العلمي العربي

ج ٢ ، ص ٢١ : ٢

التراث الفلسفي

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٢٨

التراث اليوناني

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢١

التراث اليوناني الأوروبي

ج ١ ، ص ٣٢٨ : ١

التراجم العربية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٧

الترجمة

ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٧

ترجمة القرآن

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢١

الترك

ج ١ ، ص ٣٢ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٣

التركمان

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

التشريع

ج ١ ، ص ٢٦٧ : ١٩

التشريع الاسلامي

ج ١ ، ص ٦٧ : ١٩

ج ١ ، ص ٦٨ : ٢١

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٦

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٣٠

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ١ ، ٣ ، ٦ — التصوف

٧ ،

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٢٣

١١ ، ٨

ج ١ ، ص ٣١٠ : ١

ج ١ ، ص ٢٧٠ : ٢٤ — ٢٥

التصوف الاسلامي

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٩

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ١١

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٧

التصوف المسيحي

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٦ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩ — ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٥

التصوير الاسلامي

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٩

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٦ — ٧

التشريع الجنائي

التصوير عند المسلمين

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٣

التشريع الجنائي الاسلامي

التعزير

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٦

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٢٧

التشريع القرآني

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ١٠ ، ١١

ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٥ ، ١٨

ج ١ ، ص ٢٥٩ : ٣

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦٧ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٥

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ١٧

التشريعات القرآنية

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٥ ، ٢١ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ١ ، ٢ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٢١

ج ١ ، ص ٢٩٢ : ٢٥ ، ٢٧

التعليم العالي

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٨

التفسير

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢١

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٢ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢١٦ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٥ : ٥ ، ١١

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٣٠

تفسير القرآن

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٣١ : ٢٤

التفكير الاسلامي

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٥

التلاوة

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤ ، ٧ ، ٩

التلمود

ج ١ ، ص ٤٠ : ٨

ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٣٠

تميم « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢

التمييز العنصري

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٣ - ٤

التجيم

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٩

التزليل

ج ١ ، ص ٣٨ : ١

ج ١ ، ص ٥١ : ٣

التوحيد

ج ١ ، ص ١٦١ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٣

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٨١ : ٢٠ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٢١ : ٤

ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٧

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٦

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٨

التوراة

- ج ١ ، ص ٢٦ : ٨
ج ١ ، ص ٣٦ : ١٥ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢ ، ٢٤ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٤٠ : ٨ ، ١٠
ج ١ ، ص ٥١ : ١ ، ٩ ، ١٨ ، ٢١
ج ١ ، ص ٥٢ : ١
ج ١ ، ص ٧٨ : ١١
ج ١ ، ص ١٦٤ : ١١
ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ ، ١٥
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٨ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢
التيوقراطية
ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢
— ث —
الثقافات البدائية
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ١٥
الثقافات الغربية
ج ١ ، ص ١٣٤ : ٣١
الثقافة
ج ٢ ، ص ٢١ : ١٩
الثقافة الاسلامية
ج ١ ، ص ٣٢٥ : ٣١
ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٧
ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٥
الثقافة الاسلامية الأندلسية
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢١
الثقافة الانسانية
ج ١ ، ص ٢٤ : ١٤
الثقافة الأوروبية
ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢١ — ٢٢ ،
٢٦ — ٢٧
ج ١ ، ص ٣٢٥ : ٢١ — ٢٢
الثقافة الجزائرية
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ١٤
الثقافة العربية
ج ١ ، ص ٣١٣ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٣٥ : ١٥
ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٧
ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٦
الثقافة العربية الاسلامية
ج ١ ، ص ١٤ : ١٩ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٣٠٧ : ١٦
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢٦

- ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٧
- ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٤ ، ١٨
- الثقافة الهندية
- ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٩
- الثقافة اليونانية
- ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٦
- ثمود « قوم »
- ج ١ ، ص ٣٣ : ٥
- ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٢٨
- ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٠
- ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤
- الثورات الاجتماعية
- ج ١ ، ص ١٤٢ : ٤ ، ٥
- الثورة البلشفية
- ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٤
- ثورة الجزائر
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٨
- الثورة الفرنسية
- ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢٥
- ج ٢ ، ص ١١٦ : ٨ — ٩
- ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢٠
- ج —
- الجامعات الاسلامية
- ج ٢ ، ص ٩٧ : ٣١
- جامع الزيتونة
- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٧
- جامع عقبة بن نافع
- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٦
- الجامعات الاسلامية
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٢ ، ٢١
- الجامعات الأوروبية
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١١
- ج ٢ ، ص ٦١ : ٨
- الجامعات البريطانية
- ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٠
- الجامعات العربية
- ج ١ ، ص ٢٢ : ٦
- ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٤
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٢
- الجامعات الغربية
- ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٢٦
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٣ ، ٧ ، ٩ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨

- جامعة أوترخت
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٣١
جامعة ايكس
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٦
جامعة باو
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٦
جامعة برلين
ج ٢ ، ص ١٠:٧٨
جامعة برلين الغربية
ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٨
جامعة برنستون
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٦
جامعة بريسلو
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١
جامعة بطرسبرغ
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٤
جامعة بوسطن
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٤
جامعة توينجين
ج ٢ ، ص ٣٨٤ : ١٧
- ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٥٨ : ١٤
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٨ ، ٣٤
الجامعات المصرية
ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٤
جامعة الأزهر
ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٣
جامعة الاسكندرية
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٢
جامعة اكسفورد
ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣
جامعة الامارات العربية المتحدة
ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٥
جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية
ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٦
الجامعة الأمريكية ببيروت
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١

- جامعة الجزائر
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٤
جامعة جوتنجن
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٠
جامعة السوربون
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٦
ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٤
الجامعة السورية
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢١ — ٢٢ ، ٢٦
جامعة شيكاغو
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٠
جامعة قازان
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٦
جامعة القاهرة
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١
جامعة كمبردج
ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٦
جامعة لندن
ج ١ ، ص ٦٨ : ٦ ، ٢٥
ج ١ ، ص ١٣٧ : ٧
- ج ١ ، ص ٢٥٤ : ٩
ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٠
جامعة ليننجراد
ج ٢ ، ص ٩٠ : ١
جامعة ليزج
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١
جامعة ليدن
ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢١
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٨ — ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣
جامعة مدريد
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٦
الجامعة المصرية
ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٩ — ٢٠
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣
جامعة الملك سعود
ج ١ ، ص ٦٣ : ٣
جامعة الملك عبد العزيز
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢

جامعة هارفارد

- ج ٢ ، ص ٢٧ : ٢٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٥٢ : ٢١ — ٢٢

الجاهلية

- ج ١ ، ص ٣٠ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٤ : ١٨ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٥٤ : ٢ ، ٧
ج ١ ، ص ٧٠ : ٢٢ ، ٢٥
ج ١ ، ص ٧٨ : ١٤
ج ١ ، ص ١٣٥ : ١٥
ج ١ ، ص ١٥١ : ٨
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢٠
ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٢٢ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٩ ، ١٠
ج ١ ، ص ٤٠٦ : ١١ ، ١٥
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٢ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢٨
ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٢ ، ١٩ ، ٢٥
ص ٤١٧ : ٣ ، ١١
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٨ ، ١٦
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٩ ، ١٢
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٥
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٦
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٠
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٨

الجاهليين

- ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٩ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٤٣٠ : ٤ ، ١٠
ج ١ ، ص ١٥٣ : ١٦
ج ١ ، ص ٢٥٤ : ٢٣

- ج ١ ، ص ١٦٤ : ٤
ج ١ ، ص ١٨٠ : ١٠
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٤
ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٨ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٤١٧ : ٧ ، ١٣
ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٤

الجبر

- ج ٢ ، ص ٣٧ : ٩

جرائم الأشخاص

- ج ١ ، ص ٢٨٢ : ٢٨ ، ٣٠

الجرائم التعزيرية

- ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٠

الجركس

- ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢١

الجرمان

- ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨

الجزائريين

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٩

الجزية

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٩

الجغرافيا

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٣ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٨١ : ٦

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٠ ، ٢١

الجغرافيا الطبيعية

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٧ — ٨

الجغرافيا العربية

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٢

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٠

الجغرافيا الفلكية

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٢

الجغرافيا الوصفية

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١٦

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١١ — ١٢ ، ١٣

الجغرافيين

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٦

الجغرافيين العرب

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٤ ، ٦

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١ ، ٧

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٣

الجماعات المسلمة

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٢٤

الجماعة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٣

الجماعة المسلمة

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٤ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٦

جمع القرآن

ج ١ ، ص ٣٩ : ١٨

ج ١ ، ص ٤١ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٢ : ١ ، ٤

ج ١ ، ص ٤٤ : ٦

الجمعية الجغرافية الروسية

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٥

الجمهورية

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢

ج ٢ ، ص ١١٠ : ٢٧

الجن

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٥

ج ١ ، ص ١٨١ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٠

الجنائيات

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٤

ج ١ ، ص ٧٤ : ٢

الجنس الآري

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٨

الجنس الأوروبي

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١ — ٢

الجنس السامي

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١١

ج ١ ، ص ٣١٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٩

الجنس العربي

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٢ — ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٧

الجنة

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ١٥ ، ١٦

الجنيزة

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٤ ، ٢٠ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٩ ، ١١

الجهاد

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٧٤ : ٢

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣١١ : ٢١

الجيش الاسلامية

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١٤

جيوش المسلمين

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١

الجيوش النصرانية

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١٣ — ١٤

— ح —

الحب الإلهي

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢١

الحبش

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٥

الحج

ج ١ ، ص ١٤١ : ١٤

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٢٦

الحجر الأسود

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٧ ، ٨

حجة الوداع

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١

الحدود

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٣ ، ٢١

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١ ، ٤ ، ٧ ،

٢٩ ، ٢٥ ، ١١

ج ١ ، ص ٢٧٧ : ٦

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ١٢

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٣ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٩٢ : ١١

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ١٥

الحديث

ج ١ ، ص ٢١ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ٩٥ : ١١

ج ١ ، ص ٩٦ : ٦ ، ١٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢ ، ٣ ، ٦

ج ١ ، ص ١٠١ : ١٥ ، ١٨ ،

٢١ ، ١٩

ج ١ ، ص ١١٥ : ١٢

ج ١ ، ص ١٦٨ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٣

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٩ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٢ ، ٢٦

الحديث الصحيح

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٢٨

الحديث النبوي

ج ١ ، ص ٦٣ : ٣

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ١٧

الحراية

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٢ ، ٤

الحرب العالمية الأولى

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٩

الحرب العالمية الثانية

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٤

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢ — ٣ ، ٨

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٤

الحركات الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٨ ، ٢٢ — ٢٣

حركة المحدثين

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢٧

الحروب الصليبية

ج ١ ، ص ٢٣ : ٣

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢ ، ٣ ،

١٠ ، ١٢

الحرية

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٨

الحسبة

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٦ ، ١٩

الحضارات

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١٩ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٣

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٩٣ : ٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢١ : ٤

الحضارات الشرقية

ج ١ ، ص ٣١٧ : ١١

الحضارات القديمة

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٠

الحضارة

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٥

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٥

حضارة الاسلام

ج ١ ، ص ٦٨ : ٤

الحضارة الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٠ ،

١٢ — ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٤٤ : ١٨ — ١٩

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٥ — ١٦

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٧ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١١ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١ — ٢

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣ ، ٨

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٢

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٩

الحضارة الاغريقية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

الحضارة الأوروبية

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٣٠

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٣

الحضارة البابلية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

الحضارة البيزنطية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٨

حضارة الرومان

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

الحضارة الرومانية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٢

الحضارة الساسانية

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٥

الحضارة السراسينية

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٥

الحضارة الصينية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

الحضارة العباسية

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ٦

الحضارة العربية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٤

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٩٩ : ٩ — ١٠

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٦

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٧

الحضارة العربية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣١ : ١

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧٠ : ٤

الحضارة العصرية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

الحضارة الغربية

ج ١ ، ص ٣١ : ٢

ج ١ ، ص ٦٧ : ٩

ج ١ ، ص ١٧٥ : ١

ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٩ ، ٢٠

الحضارة القرطبية

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٨

الحضارة اللاتينية

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٥

الحضارة المسيحية

ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ١١

الحضارة الهيلينية

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٩

حضارة اليونان

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

الحضارة اليونانية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢١

حقوق الانسان

ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢٥

الحكام المسلمين

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٩

الحكم الاسلامي

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ٢٥

الحميرين

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ١٥

الحنابلة

ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٤

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٩٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٠ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٥ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١ ، ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٣ ، ٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٠ ، ١١

الحنبلية

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٣

الحنفية

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٣١

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ٣ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٢ ، ١٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٤ ، ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٠ ، ١٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٥ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ٢٨

حياة النبي

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١٣

— خ —

الخراج

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٣

خزاعة « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤١١ : ١٢

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٩ ، ٢٣

الخزر

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢١

الخط العربي

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٥

الخط الكوفي

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٨

الخط النبطي

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٦

الخطابة

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٧

الخلافة

ج ١ ، ص ٤٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٨ ، ١٥ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١٥ ، ٢٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٥ ، ١٠ ، ١٩

٢٨ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٦

الحواريون

ج ١ ، ص ٤٦ : ٧

الحياة الاجتماعية الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١

حياة الرسول

ج ١ ، ص ١١٧ : ١٥

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٨

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٨

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٥

حياة محمد

ج ١ ، ص ١٣١ : ٨

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١٥ ، ١٨

ج ١ ، ص ١٤٩ : ١ ، ٨

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٣ ، ٤

الحياة المحمدية

ج ١ ، ص ٣٥ : ٧

الخلافة الأندلسية

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ١١

الخلافة الراشدة

ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١١ — ١٢

الخلافة العباسية

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٥

الخلافة العثمانية

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١

الخلفاء

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٣ : ٨

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٧٨ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢٣

الخلفاء الأوائل

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٠

الخلفاء الراشدين

ج ١ ، ص ٤١ : ٥ ، ٦

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٦

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٠ ، ١٥ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١٢١ : ١ ، ١١

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١١ ، ١٦

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٨

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢٦

الخلافة الإسلامية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ١١٧ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١١٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٤ ، ٢٢ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٩ ، ١٠ ، ١٤ — ١٥

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٥ ، ١٨ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٣١ : ١٩ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٤

الخلافة الأموية

ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ١٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٦ — ١٧

خلق القرآن

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٩٤ : ٤

الخليفة

ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣٠

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٦

الخمير

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٢١ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٤ ، ٥

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٤

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ ، ٧ ، ١٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١

الخمور

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٧

الخوارج

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١

— د —

الدار الآخرة

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٨

دار الكتب المصرية

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٥

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٨

الدثار

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٦

الدراسات الاجتماعية

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ١

الدراسات الاستشراقية

ج ١ ، ص ١٠ : ٢

ج ١ ، ص ٢٤ : ٧

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ١١٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٥٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٦ ،
٢٧

ج ١ ، ص ٣٥٨ ، ٧ ، ٨

ج ١ ، ص ٣٥٩ ، ١٦

ج ١ ، ص ٣٦٠ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦١ ، ٣ ، ٥ ،

٢٩ — ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٢ ، ١٨ — ١٩

ج ١ ، ص ٣٦٣ ، ١٠ — ١١

ج ١ ، ص ٣٦٥ ، ٣ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٦ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٣٦٧ ، ١٩ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٧٨ ، ١٠ — ١١

ج ١ ، ص ٣٧٩ ، ٥

ج ١ ، ص ٣٨٤ ، ١ — ٢

ج ١ ، ص ٣٨٧ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٨٨ ، ٣٥ ، ٣٦

ج ١ ، ص ٣٨٩ ، ٣٧

ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، ١٠

الدراسات الأنثروبولوجية

ج ١ ، ص ٣٥٨ ، ٢٩

الدراسات الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٠ ، ٩ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨١ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٣ ، ٨ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٩ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٣٠٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ١٤٠ ، ١

ج ٢ ، ص ١٤١ ، ٧

ج ٢ ، ص ١٥٦ ، ٩

ج ٢ ، ص ١٥٧ ، ١

الدراسات الاستشرافية المعاصرة

ج ١ ، ص ٢٥١ ، ٢ — ٣

ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ٢ — ٣

الدراسات الإسلامية

ج ١ ، ص ١٢٩ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٢٥٦ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣١٣ ، ٣١

ج ١ ، ص ٣٢٥ ، ٣

ج ١ ، ص ٣٤٤ ، ١٦

ج ١ ، ص ٣٤٥ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٣٤٦ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٣٤٧ ، ١٧

ج ١ ، ص ٣٤٩ ، ٨ ، ١٢ ،

٢٩ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٥٠ ، ١٣ ، ١٩ ،

٢٠ — ٢١ ، ٢٣ — ٢٤

ج ١ ، ص ٣٥١ ، ٨ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٥٤ ، ٦

ج ١ ، ص ٣٥٥ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٦ ، ١ ، ٣ ، ٩ ،

١١ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ ،

٢٨ ، ٣٠

الدراسات التاريخية

ج ١ ، ص ٣٤٤ : ٦

الدراسات التركية

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٩

الدراسات التلمودية

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٨

الدراسات السامية

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٤ — ١٠ ، ٥

الدراسات السوسولوجية

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٥

الدراسات الشرقية

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٨ ، ٣٤

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢ — ٣

الدراسات الصينية

ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٤

الدراسات العربية

ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٠

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٨٤ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣٢

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٨

الدراسات العربية والاسلامية

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٧

الدراسات الغربية

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٣

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٥

الدراسات القرآنية

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٤

دراسات المستشرقين

ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٩ ، ٢٣ ، ٣٨

الدراسات اليهودية

ج ١ ، ص ٣١٥ : ٣ ، ١٧

الدراما اليونانية

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢٨ — ٢٩

الدرامايش

ج ١ ، ص ٢٧ : ١٠

الدراسات الغربية

ج ٢ ، ص ١١١ : ١٤

ج ٢ ، ص ١١٣ : ١٠

الدساتير المعاصرة

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٥ — ١٦

الدستور

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٢ ، ١٣ ،

٣١ ، ١٦

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٢٢

دستور الاسلام

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢

الدستور الاسلامي

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢٠

الدعاية الصهيونية

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٢

الدعوة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٥٨ : ١٤

ج ١ ، ص ١٧٧ : ١٢

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٢ ، ٢٨

الدول الاسلامية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣

دول الطوائف

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١

الدول العربية

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١١

الدول الغربية

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٧

الدولة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٢٥ : ١٥ ، ٢١ ،

٢٣ ، ٢٥ — ٢٦ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٣

ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٩٣ : ٢

الدولة الاسلامية الأندلسية

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٢٧

دولة بني أمية

ج ١ ، ص ٤١٠ : ١

الدولة البيزنطية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٨

الدولة الحميرية

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٣

الدولة السعودية

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٢

الدولة العباسية

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٣ — ٤

الدولة العربية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٤

الدولة الغربية المعاصرة

ج ٢ ، ص ١١٢ : ٧ — ٨

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٦ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٧

دولة المرابطين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

دولة الموحدين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

الديانات

ج ١ ، ص ٢٩ : ١١ ، ١٢

ج ١ ، ص ٣٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٢ ، ٢٦

الديانات السماوية

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١

الديانات القديمة

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٦

الديانات الفارسية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٥

الديانة الوثنية

ج ١ ، ص ٤١٥ : ١٨

ج ١ ، ص ٤١٧ : ٢٨

الدين الاسلامي

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٧

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٥

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٣

الديكتاتورية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٦

الديمقراطية

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٣

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢ ، ٦

الديمقراطية الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٨

الديمقراطية الغربية

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٢٩

الديمقراطية النيابية

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٦

الدية

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٣

ج ١ ، ص ٢٧٨ : ٤ ، ٢٢ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ١٤ ، ١٧ ،

١٨ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٢٨٠ : ١ ، ٨ ، ٢٧ ،

٢٨

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢

ج ١ ، ص ٢٨٢ : ٢ ، ٤ ، ٧ ،

١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٦

— ق —

القادة العسكريون

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٨ .

القانون الاسلامي

ج ١ ، ص ٢٥٤ : ١٨ ، ٢٠ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٧ ، ١٦ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢ ، ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٢٩

القانون الانجليزي

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٤ ، ١٧

القانون التجاري

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣ ، ٦

القانون الجنائي

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢ ، ١٩

ج ١ ، ص ٢٧٨ : ٧

القانون الخاص

ج ١، ص ٢٧٥ : ٢

القانون الدولي

ج ١، ص ٧٣ : ٢٠

ج ١، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

ج ١، ص ٣٥٥ : ١٥

القانون الروماني

ج ١، ص ٢٥٥ : ٢٦

ج ١، ص ٣٥٣ : ١٧

ج ١، ص ٣٨٨ : ٣٣

ج ٢، ص ٣١٠ : ٢٨ — ٢٩

ج ٢، ص ٣١٢ : ٤

القانون العام

ج ١، ص ٢٧٦ : ٢٢

القانون المدني

ج ١، ص ٢٧٧ : ٢٥ — ٢٦

القانون الوضعي

ج ٢، ص ١١٢ : ١٨

ج ٢، ص ١٣٤ : ٣١

القبائل

ج ١، ص ١٨٧ : ١٥

قبائل الأعراب

ج ٢، ص ٢٠٩ : ٧

القبائل البدوية

ج ١، ص ١٨٣ : ١٠، ٥

ج ٢، ص ٢٩ : ٢٥

القبائل التركية

ج ٢، ص ٩٧ : ١٨، ١٩

قبائل الجزيرة العربية

ج ٢، ص ٨٠ : ١

قبائل العرب

ج ١، ص ٤٠٣ : ١٩

ج ١، ص ٤٢٤ : ٤

ج ٢، ص ١٦٨ : ١٩

القبائل العربية

ج ١، ص ٤٦ : ٢٤

ج ١، ص ١٣٨ : ٢، ١

ج ١، ص ١٣٩ : ١

ج ١، ص ١٤٠ : ٢١

ج ١، ص ٤٢٧ : ١٥، ١٦

ج ٢، ص ١٩٠ : ٢٤، ٢٥

القبائل المكية

ج ١، ص ١٨٧ : ٢١

القبائل اليهودية

ج ١، ص ١٣٨ : ٦

القبطية

- ج ٢، ص ١٢٢ : ١٤ ، ١٥ ، ٢١
 ج ٢، ص ١٥١ : ٣
 ج ٢، ص ١٥٤ : ٢٠
 ج ٢، ص ٢٤٣ : ٢١
 ج ٢، ص ٢٥١ : ٢١ ، ٢٧
 ج ٢، ص ٢٥٢ : ١ ، ١٥
 ج ٢، ص ٢٥٤ : ٨ ، ٩ ، ٢٠ ،
 ٢١ ، ٢٥
 ج ٢، ص ٢٥٦ : ٤ ، ٥

القرآن وعلومه

- ج ١، ص ٢٥ : ٢٧ ، ٢٨

القراء السبعين

- ج ١، ص ٤١ : ١٨

القراءات

- ج ١، ص ٣٩ : ١٩
 ج ١، ص ٤٠ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨
 ج ١، ص ٤٦ : ٢١
 ج ١، ص ٤٧ : ٨ ، ٩ ، ١٣ ،
 ١٩ ، ٢٦
 ج ١، ص ٤٨ : ١٠
 ج ١، ص ٤٩ : ١٩ ، ٢٤
 ج ١، ص ٥٤ : ٢٧

القراءات السبع

- ج ١، ص ٤٧ : ٨
 ج ١، ص ٤٨ : ١٩

- ج ٢، ص ١٨٣ : ٢٢
 ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٩

قبة الصخرة

- ج ٢، ص ١٧٤ : ٢٦

القحطانيين

- ج ٢، ص ١٩٠ : ٢٥

القديسين

- ج ١، ص ٣١ : ١١
 ج ١، ص ٣٧٤ : ٢١

القرآن المكي

- ج ١، ص ٢٣١ : ١٢

القرآن والسنة

- ج ١، ص ٢٤١ : ٢٩
 ج ١، ص ٢٤٢ : ١١
 ج ١، ص ٢٧٤ : ١٤
 ج ١، ص ٢٧٥ : ٢٤ ، ٢٥
 ج ١، ص ٢٧٦ : ٩ ، ١١ ، ١٩ ،
 ٢٣
 ج ١، ص ٢٨٩ : ١٤
 ج ١، ص ٢٩٠ : ٤ ، ٥
 ج ١، ص ٢٩١ : ١٢ ، ٢٦
 ج ١، ص ٢٩٣ : ٤ ، ١٣
 ج ٢، ص ١٠٦ : ٢٤
 ج ٢، ص ١٠٩ : ١٩

القراءات المتواترة

ج ١، ص ٤٠ : ١٤

القراءات المروية

ج ١، ص ٤٧ : ٩

القراض

ج ٢، ص ٢٠١ : ٢

ج ٢، ص ٢٠٥ : ١، ٣، ٧، ٩

ج ٢، ص ٢٢٨ : ٦، ٧، ١٥

ج ٢، ص ٢٣١ : ٨، ٩، ١٢،

١٦، ٢١، ٢٣، ٢٤

ج ٢، ص ٢٣٢ : ١، ٣، ٦،

١٢، ١٥، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٣، ٦، ٧،

٨، ١٠، ١٤، ١٦، ٢٨

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٢، ٥، ٩،

١٢، ١٤، ١٧، ٢٠، ٢٦، ٢٧،

٢٩،

ج ٢، ص ٢٣٦ : ١، ٣، ٥،

١٠، ١٢، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣،

٢٤، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٧ : ٤، ٩، ١١،

١٣، ١٥، ٣٠

ج ٢، ص ٢٣٨ : ٤، ٥، ٦،

١٤، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٩ : ١٠

ج ٢، ص ٢٤٠ : ٢، ١٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٢٩

ج ٢، ص ٢٤٣ : ٥، ٢٤، ٢٥،

٢٦، ٢٩

ج ٢، ص ٢٤٤ : ١، ٤، ١٢،

١٧، ٢٦، ٢٨

ج ٢، ص ٢٤٥ : ٢٠، ٢٢

ج ٢، ص ٢٤٦ : ١، ٣، ٦،

٩، ١٢

ج ٢، ص ٢٤٩ : ٢٨

ج ٢، ص ٢٥٠ : ٢

ج ٢، ص ٢٥٢ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٥٤ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٥٥ : ٧، ٩، ١٢

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٨

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٣، ١٤

ج ٢، ص ٢٦٤ : ٢٠، ٢١

القراض الإسلامي

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١١

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٦

القراض الأوربي

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١١

القراض الصناعي

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٦

ج ٢، ص ٢٦١ : ٣

القراض غير التجاري

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٦

القراض المطلق

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٦ ، ٢٧

القراض المقيّد

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٦

القراضة

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٨

القرائن

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٩

القرطبين

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢٤

القرن السادس قبل الميلاد

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٧

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢

القرن الرابع الميلادي

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢١ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٢ — ٢٣ ،

٢٩ — ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٧

القرن الخامس الميلادي

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٢ — ١٣

القرن السادس الميلادي

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٣

القرن السابع الميلادي

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢

القرن الثامن الميلادي

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ١٢ ، ١٧

القرن التاسع الميلادي

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٣

القرن العاشر الميلادي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٦

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٤

القرن الحادي عشر الميلادي

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٥

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٤ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١

القرن الثاني عشر الميلادي

- ج ٢، ص ٤٠ : ١٩
ج ٢، ص ٦١ : ١٢
ج ٢، ص ٢٣٧ : ١٤ — ١٥
٢٠
ج ٢، ص ٢٨٠ : ١

القرن الثالث عشر الميلادي

- ج ٢، ص ١٧٣ : ٢١

القرن الرابع عشر الميلادي

- ج ٢، ص ٧٥ : ١٤
ج ٢، ص ٣١٣ : ١٥

القرن السادس عشر الميلادي

- ج ١، ص ٣٣٠ : ٨
ج ٢، ص ٥٠ : ٩
ج ٢، ص ٢٥٨ : ١٣

القرن السابع عشر الميلادي

- ج ٢، ص ٦١ : ٩ ، ١٢
ج ٢، ص ٧٧ : ١٣
ج ٢، ص ٩٢ : ١
ج ٢، ص ١٢٩ : ٢٠

القرن الثامن عشر الميلادي

- ج ١، ص ٢١ : ٣
ج ١، ص ٣١٨ : ٨
ج ١، ص ٣٣٢ : ٦
ج ١، ص ٣٦٣ : ١٨

- ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٣
ج ١، ص ٣٨٨ : ٩
ج ٢، ص ٨١ : ١٦
ج ٢، ص ٩٢ : ٤
ج ٢، ص ١١٠ : ١٢
ج ٢، ص ١٢٩ : ٢٠

القرن التاسع عشر الميلادي

- ج ١، ص ٣٠٨ : ٢٦ ، ٣٠
ج ١، ص ٣١٣ : ٤
ج ١، ص ٣١٨ : ١٠
ج ١، ص ٣٣١ : ٢٩
ج ١، ص ٣٣٢ : ٦ — ٧
ج ١، ص ٣٣٣ : ٢
ج ١، ص ٣٣٧ : ١٠
ج ١، ص ٣٤٣ : ٨
ج ١، ص ٣٤٤ : ٢١
ج ١، ص ٣٤٥ : ١٥
ج ١، ص ٣٤٨ : ١١
ج ١، ص ٣٥٦ : ٢٥ — ٢٦
ج ١، ص ٣٦٢ : ٢٤
ج ١، ص ٣٦٣ : ١٨ ، ٢٠ — ٢١
ج ١، ص ٣٦٤ : ١
ج ١، ص ٣٦٧ : ٩ ، ٢٧
ج ١، ص ٣٨٢ : ١٨ ، ٢٧
ج ٢، ص ٢١ : ١٠
ج ٢، ص ٢٣ : ٢٩
ج ٢، ص ٧٥ : ١٠

ج ١، ص ٣٨٠ : ١٢
 ج ١، ص ٣٨٨ : ٩ — ١٠
 ج ٢، ص ٢٤ : ٢٨
 ج ٢، ص ٧٥ : ٥ — ٦
 ج ٢، ص ٧٧ : ٢٨ — ٢٩
 ج ٢، ص ٩٢ : ١٦
 ج ٢، ص ١٥٢ : ٢٦
 ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢١

القرن الأول الهجري

ج ١، ص ٦٩ : ١٤
 ج ١، ص ٨١ : ١٥، ١٨، ٢٧
 ج ١، ص ٨٩ : ١١
 ج ١، ص ٩٢ : ١١
 ج ١، ص ١٥٣ : ٢٠

القرن الثاني الهجري

ج ١، ص ٨٢ : ٢٧
 ج ١، ص ٨٩ : ١
 ج ١، ص ٩٢ : ١٤
 ج ١، ص ١٠٤ : ١٧
 ج ١، ص ٢٦٩ : ٢٧
 ج ١، ص ٤٠٩ : ١٨
 ج ١، ص ٤١١ : ٨
 ج ٢، ص ٧٣ : ٢٠
 ج ٢، ص ٢٥٦ : ١٢ — ١٣
 ج ٢، ص ٣١٧ : ٤

ج ٢، ص ٧٧ : ٤، ١٦، ٢١،
 ٣١
 ج ٢، ص ٧٨ : ٨
 ج ٢، ص ٨٨ : ١
 ج ٢، ص ٩٧ : ١٠
 ج ٢، ص ١٤١ : ١٠
 ج ٢، ص ١٦٨ : ١٠
 ج ٢، ص ٢٦٠ : ٩
 ج ٢، ص ٢٨٠ : ٩
 ج ٢، ص ٢٨٢ : ٢، ١٠، ١٨،
 ٢٦ — ٢٧

ج ٢، ص ٢٩١ : ٢٥

القرن العشرين

ج ١، ص ١٣٣ : ٢٦
 ج ١، ص ١٦٧ : ٢١
 ج ١، ص ١٧٣ : ١٥
 ج ١، ص ١٨٥ : ٢٢
 ج ١، ص ٢٠٩ : ٢٠
 ج ١، ص ٣٠٧ : ٦
 ج ١، ص ٣٠٨ : ٢٦
 ج ١، ص ٣٠٩ : ٢٤
 ج ١، ص ٣٣٣ : ٣
 ج ١، ص ٣٤٨ : ١١
 ج ١، ص ٣٦٣ : ٢١
 ج ١، ص ٣٦٤ : ٢
 ج ١، ص ٣٦٥ : ٣٢
 ج ١، ص ٣٦٧ : ٣٠، ٣١ — ٣١
 ج ١، ص ٣٦٨ : ٢١

القرن الثالث الهجري

- ج ١ ، ص ٨٩ : ١
ج ١ ، ص ٩٢ : ١٤
ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٧
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ١٨
ج ١ ، ص ٤١١ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٣ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٨ — ٩ ، ١١
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٧
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٦
ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٤

القرن الرابع الهجري

- ج ٢ ، ص ٨٥ : ٧
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٧

القرن الخامس الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٤٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦

القرن السادس الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٥ ، ١١
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٧٨ : ٢٤

القرن السابع الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٩

القرن الثامن الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٤

القرن التاسع الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١ ، ١٣

القرن العاشر الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١

القرن الحادي عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٢٣

القرن الرابع عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٧

القرن الخامس عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٩ : ٣ ، ٤
ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٢٣

القرون الوسطى

- ج ١ ، ص ٣١٤ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣١٥ : ٤ ، ١٧ ، ١٩
ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٩

ج ١، ص ١٦٢ : ٢٨
 ج ١، ص ١٦٥ : ٢٣
 ج ١، ص ١٧٩ : ٢٤
 ج ١، ص ١٨٢ : ٢٠
 ج ١، ص ١٨٣ : ٢٨، ٢٣، ٧
 ج ١، ص ١٨٤ : ٢
 ج ١، ص ١٨٧ : ٣
 ج ١، ص ١٨٨ : ٢٠
 ج ١، ص ٢٢٠ : ٩
 ج ١، ص ٢٤٠ : ١٢، ١٠
 ج ١، ص ٤٠٥ : ٢٩، ١٧
 ج ١، ص ٤٢٨ : ١٠، ٥، ٤
 ج ٢، ص ١٧٢ : ٤

القصاص

ج ١، ص ٢٧٥ : ٦
 ج ١، ص ٢٧٦ : ١٢
 ج ١، ص ٢٧٧ : ١٣، ١٢، ٧
 ٢٢، ١٩، ١٥
 ج ١، ص ٢٧٨ : ٢٢، ٦، ٢
 ٢٦، ٢٥
 ج ١، ص ٢٧٩ : ٢٦، ١٨، ٥
 ج ١، ص ٢٨٠ : ٢٨، ٢٧، ٨
 ج ١، ص ٢٨١ : ٤، ٢، ١
 ٢٣، ٢٢، ١٨، ١٧، ١١، ٦
 ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦
 ج ١، ص ٢٨٢ : ١١، ٦، ١
 ١٨، ١٦
 ج ١، ص ٢٨٣ : ١٨، ١٥

ج ١، ص ٣٢٢ : ١٣، ١٢
 ج ١، ص ٣٢٣ : ٢٢
 ج ١، ص ٣٢٤ : ٢٣، ٩، ٢
 ج ١، ص ٣٣٢ : ١٨
 ج ١، ص ٣٥٨ : ١٩
 ج ١، ص ٣٨٧ : ١٣
 ج ٢، ص ٢٥ : ٩
 ج ٢، ص ٣٦ : ١٤
 ج ٢، ص ٤٠ : ٢
 ج ٢، ص ١٦٨ : ٢٢، ٢٠
 ج ٢، ص ١٧٠ : ١٢
 ج ٢، ص ١٧٢ : ١١
 ج ٢، ص ١٧٧ : ١٥
 ج ٢، ص ١٧٩ : ٨
 ج ٢، ص ١٨٩ : ١١
 ج ٢، ص ٢١٩ : ١١
 ج ٢، ص ٢٢٨ : ١٨
 ج ٢، ص ٢٣١ : ٢٦
 ج ٢، ص ٢٣٧ : ١٣، ٥
 ج ٢، ص ٢٣٨ : ١٨

قریش

ج ١، ص ٤٦ : ٢٦
 ج ١، ص ٤٧ : ٣
 ج ١، ص ٥٣ : ٢٨
 ج ١، ص ١٣٨ : ٢٤، ١٩
 ج ١، ص ١٥٧ : ٢٠، ١٥
 ج ١، ص ١٦٠ : ٢٦
 ج ١، ص ١٦١ : ٧

ج ١، ص ٢٨٥ : ٢٧

ج ١، ص ٢٨٦ : ١٥

ج ١، ص ٢٨٧ : ١٧

ج ١، ص ٢٨٩ : ١٣، ٢٠

ج ١، ص ٢٩٠ : ٢٢

ج ١، ص ٢٩٣ : ١٥

ج ٢، ص ٣٢٧ : ٤

القصص

ج ١، ص ٢٣٦ : ١٥

ج ١، ص ٢٦١ : ١٣

ج ٢، ص ٧٦ : ٢٠

قصص الأنبياء

ج ١، ص ٣٢ : ٥

ج ١، ص ٧٨ : ١٠

ج ١، ص ٤٢٠ : ١٧

ج ١، ص ٤٢١ : ٢

القصص القرآني

ج ١، ص ٣١ : ٢٤

القصص اليهودي المسيحي

ج ١، ص ٣١ : ٢٥

القصور الأموية

ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٧

القضاء

ج ١، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

ج ١، ص ٨١ : ٣٠

ج ١، ص ٨٢ : ٥

قضاء الأندلس

ج ٢، ص ٣٠٤ : ١١، ١٧

القضاء في الاسلام

ج ٢، ص ٣٠٣ : ٢٨

القضاء في الأندلس

ج ٢، ص ٣٠٤ : ٢١، ٢٢

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٨

القضاة

ج ١، ص ٩٤ : ٢

ج ١، ص ٢٦٨ : ٢١

ج ١، ص ٣٧٧ : ٢٨

القضاة الاسلاميين

ج ١، ص ٨١ : ٢٧

القلم الحميري

ج ١، ص ٤٠٦ : ١٧

القلم العربي

ج ١، ص ٤٠٦ : ٢٠

القواعد الفقهية

ج ١، ص ٢٥٨ : ٦

القوانين الوضعية

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ١٤

القنوط

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٨

القومية

ج ١ ، ص ٣١٥ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٣

القومية الأسبانية

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٧

القومية الجرمانية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٦

القياس

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ١٠ ، ١٦ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٧

قيام الساعة

ج ١ ، ص ٤٤ : ١١

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢

قيس «قبيلة»

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣

قيس عيلان «قبيلة»

ج ١ ، ص ٤١١ : ١١ — ١٢

القيم الإسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٢٤

— ك —

الكاثوليك

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٤

الكارتوغرافيا

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٨

الكافرون

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ١٠

الكتاب

ج ١، ص ٢٣٠ : ٩

كتاب الله

ج ١، ص ٢١ : ١٨

ج ١، ص ٧٠ : ٢

ج ١، ص ٩٣ : ٢٥

ج ١، ص ١٦٥ : ١٠

ج ١، ص ١٧٦ : ١٤، ٥

ج ١، ص ٢١٤ : ١٤

ج ١، ص ٢٩٠ : ٦

ج ٢، ص ١٢٢ : ١٦

ج ٢، ص ١٢٦ : ١٨

الكتاب الالهي

ج ١، ص ٧٨ : ٢٦

الكتاب العبراني

ج ١، ص ١٥١ : ٩

الكتاب الغريون

ج ١، ص ٣٢ : ١٠

ج ١، ص ٤٦ : ١٦

ج ١، ص ٢١٠ : ١٧

الكتاب المسلمين المعاصرين

ج ١، ص ٣٨٢ : ١٢

الكتاب المقدس

ج ١، ص ٤٦ : ١١

ج ٢، ص ٩١ : ٢

ج ٢، ص ١١٧ : ١٧

الكتاب والسنة

ج ١، ص ٢٣٨ : ١٩

ج ٢، ص ١٠٦ : ١٦

ج ٢، ص ١١٨ : ١٥

ج ٢، ص ١١٩ : ١١، ١٨

ج ٢، ص ١٢٢ : ١٩

ج ٢، ص ١٢٥ : ١٩، ٢٧، ٣٢

ج ٢، ص ١٢٦ : ٣، ١٧

ج ٢، ص ١٢٧ : ٢٠

ج ٢، ص ١٣١ : ٢٧

ج ٢، ص ١٣٢ : ٢

ج ٢، ص ١٣٣ : ٩ — ١٠

ج ٢، ص ٢١٥ : ١٧

ج ٢، ص ٢١٧ : ٢٣ — ٢٤

ج ٢، ص ٢١٩ : ٢٨

كتابة الحديث

ج ١، ص ٤١ : ٧

الكتابة العربية

ج ١، ص ٤٠٧ : ٤، ٦، ٨

ج ٢، ص ١٧٤ : ٢٩

كتابة القرآن

ج ١، ص ٤١ : ١

الكتابين

ج ٢، ص ٣٢٦ : ٧

الكعبة

ج ١، ص ٦٣ : ٢١

ج ١، ص ٦٤ : ٣

ج ١، ص ١٤١ : ١٤

ج ١، ص ١٥٦ : ٢٥، ٢٨

ج ١، ص ١٥٧ : ١

ج ١، ص ١٦٠ : ١٦، ١٧، ٢٨

ج ١، ص ٢٤٠ : ١١

ج ١، ص ٤٢٣ : ٦

ج ٢، ص ١٨٦ : ١٧، ٢١، ٢٤

ج ٢، ص ١٨٨ : ٣

ج ٢، ص ١٩٨ : ٣١

الكفار

ج ١، ص ٤٠١ : ٢٥

ج ١، ص ٤٠٢ : ٩، ٥

ج ١، ص ٤٠٥ : ١٩

ج ٢، ص ١٥١ : ٩، ٢٨

الكفارة

ج ١، ص ٢٧٩ : ١٤، ١٩

الكفر

ج ١، ص ٩٣ : ٢١

الكلاسيكية

ج ١، ص ٣٨٣ : ٦

الكلدان

ج ٢، ص ٢٣ : ٢١

ج ٢، ص ٣٧ : ١١

ج ٢، ص ٦٥ : ٢٨

كلية القديس جوزيف

ج ٢، ص ٨٩ : ١٤ — ١٥

الكنائس

ج ٢، ص ١٨٣ : ٢١

ج ٢، ص ٢٩٩ : ٤

ج ٢، ص ٣٠٣ : ١٠، ١٣، ١٦، ١٧

ج ٢، ص ٣٢٥ : ٣، ٢٠، ٢٣

ج ٢، ص ٣٢٧ : ١١

الكنائس القبطية

ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٤

الكنيسة

ج ١، ص ٢٥ : ١٠

ج ١، ص ٧٠ : ٥

ج ١، ص ١٢٧ : ٦، ٧

ج ١، ص ١٣٠ : ٢، ١
 ج ١، ص ٣٦٢ : ٤
 ج ٢، ص ١٨٤ : ٢٧
 ج ٢، ص ١٨٥ : ٤
 ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٣
 ج ٢، ص ٢٨٠ : ١٨
 ج ٢، ص ٣٠٢ : ٢٣، ١٢
 الكنيسة الأسبانية

ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٦

الكنيسة المادية

ج ١، ص ١٤١ : ٧

الكنيسة النصرانية

ج ٢، ص ٢٥٩ : ١٩

الكهان

ج ١، ص ٤٠٠ : ٢٦، ٢٤

ج ١، ص ٤٠٢ : ٢٥، ٢٢

الكوزموغرافيا

ج ٢، ص ٨١ : ٦

الكوفيون

ج ١، ص ٨٢ : ٢١

ج ١، ص ٩٧ : ٦

ج ١، ص ٤١١ : ٢٥، ١٠

ج ١، ص ٤١٩ : ٩

الكومندا

ج ٢، ص ٢٤٤ : ٢٨، ٢٧

ج ٢، ص ٢٤٥ : ١، ٣، ٨

١٠

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٦، ١

الكوميديا الالهية

ج ١، ص ٣٦٥ : ١٥

ج ١، ص ٣٦٦ : ١٥

ج ٢، ص ٢٨٥ : ١٤، ٧، ٤

— ل —

اللات

ج ١، ص ١٧٨ : ١٣، ٧

ج ١، ص ١٨٠ : ٢٣، ١٤

اللاتينيين

ج ٢، ص ٦٤ : ٣٢

اللاهوت

ج ١، ص ١٧٧ : ٢٧

ج ١، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ١، ص ٣٢٩ : ٩، ٧

ج ١، ص ٣٥٨ : ١٠

ج ١، ص ٣٦١ : ٢٤

ج ٢، ص ٨٢ : ٢٣

الليدو

ج ١، ص ٢٣٤ : ١٣، ١٤،

اللغات السامية

ج ١، ص ١٩٨ : ٥

ج ١، ص ٣٩٦ : ١١

ج ٢، ص ٧٨ : ١٠

ج ٢، ص ٨٢ : ٢٤

ج ٢، ص ٨٣ : ١١

ج ٢، ص ٢١٣ : ٨، ١٣

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٣١

اللغة الأردنية

ج ١، ص ١٥ : ٩

اللغة الاسبانية

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٥

ج ٢، ص ١٤٠ : ٢١

ج ٢، ص ٢٨٥ : ١

اللغة الألمانية

ج ٢، ص ٦٤ : ٢٤

اللغة الانجليزية

ج ١، ص ١٥ : ٩

ج ١، ص ٦٨ : ١٨

ج ٢، ص ١٤٠ : ٢١

ج ٢، ص ٢٢٨ : ٣

اللغة الايطالية

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٤

اللغة التركية

ج ١، ص ١٥ : ٩

ج ٢، ص ٨٩ : ٥

اللغة الروسية

ج ٢، ص ٨٩ : ١٦

اللغة السامية القديمة

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢١

اللغة السواحلية

ج ١، ص ١٥ : ١٠

اللغة العبرية

ج ٢، ص ٣٧ : ٢

ج ٢، ص ٨٩ : ٥

ج ٢، ص ٢٠٧ : ٢٦

ج ٢، ص ٢١٣ : ٦، ٨، ١١،

٢١، ٢٠، ١٨، ١٣

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٣٢

ج ٢، ص ٢٦٠ : ١١

لغة العرب

ج ٢، ص ١٧٦ : ١٧

اللغة العربية

ج ١، ص ٣٤ : ١٦

ج ١، ص ١٣٣ : ٣	ج ٢، ص ٣٠٣ : ٥
ج ١، ص ٢١٤ : ١٧	ج ٢، ص ٣٠٤ : ٢٠
ج ١، ص ٣٣١ : ١٤	اللغة العلمية
ج ١، ص ٣٥٦ : ١٣	ج ١، ص ٢٤٠ : ٢٥
ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٩	اللغة الفارسية
ج ١، ص ٣٨٥ : ١ — ٢	ج ٢، ص ٨٩ : ٥
ج ١، ص ٣٩٠ : ١٨	ج ٢، ص ٩٦ : ١٣
ج ١، ص ٣٩٦ : ٣	اللغة الفرنسية
ج ١، ص ٤٠٨ : ٣١	ج ١، ص ١٥ : ٩
ج ١، ص ٤٢٧ : ٨ ، ١٣ — ١٤	ج ١، ص ٣٥٦ : ١٤
٢٨ ، ٢٧	ج ٢، ص ٨٢ : ١٥
ج ١، ص ٤٢٨ : ١١	اللغة الفرنسية القديمة
ج ١، ص ٤٣١ : ٢	ج ١، ص ٣٨٤ : ٢١
ج ٢، ص ٣٠ : ٦	لغة القرآن
ج ٢، ص ٧٣ : ١٦	ج ١، ص ٤٢٩ : ٢ — ٣ ، ٩
ج ٢، ص ٨٢ : ٢٤	ج ١، ص ٤٣١ : ٢٧
ج ٢، ص ٨٧ : ٨	اللغة اللاتينية
ج ٢، ص ٨٩ : ٥ ، ١٣ ، ٣٠	ج ١، ص ٣٢٨ : ٢٩
ج ٢، ص ٩٤ : ١٨ ، ١٩	ج ١، ص ٣٨٤ : ٢١
ج ٢، ص ١٤٠ : ١٩	ج ١، ص ٣٩٦ : ١٠
ج ٢، ص ١٤٤ : ٣٠	ج ٢، ص ٦١ : ٨
ج ٢، ص ١٨١ : ٣	ج ٢، ص ٨٥ : ٤
ج ٢، ص ٢١٣ : ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٨	ج ٢، ص ٢٨١ : ٢٤
ج ٢، ص ٢٢٥ : ٢٨	ج ٢، ص ٣١٣ : ١١
ج ٢، ص ٢٢٦ : ٢	
ج ٢، ص ٢٨٤ : ٩	
ج ٢، ص ٢٨٥ : ٢٥	

الماديين

ج ١، ص ٢٣٦ : ٢١

الماركسية

ج ٢، ص ١٥٨ : ١٤

ج ٢، ص ١٥٩ : ٧، ٥

الماركسيين

ج ١، ص ٢٣٦ : ٢٣

المالكية

ج ١، ص ٢٨٦ : ٢٥

ج ١، ص ٣٦٠ : ١٤

ج ٢، ص ٢١٢ : ١٤، ١٦

ج ٢، ص ٢١٨ : ٥، ٤

ج ٢، ص ٢٢٣ : ٢٨

ج ٢، ص ٢٣٠ : ٤

ج ٢، ص ٢٣١ : ٧، ٦، ٥، ٤

ج ٢، ص ٢٣٢ : ٢٦، ١٣

ج ٢، ص ٢٣٥ : ١١، ٤، ٢

١٤، ١٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٢١، ١٧، ١٤

ج ٢، ص ٢٤٢ : ١٣، ٦

ج ٢، ص ٢٤٦ : ١٣

ج ٢، ص ٢٤٩ : ١٠

ج ٢، ص ٢٥٣ : ١٨، ١٥، ٨

ج ٢، ص ٢٥٥ : ٢٥، ٢٢

ج ٢، ص ٢٦١ : ٦

ج ٢، ص ٢٦٢ : ٣

ج ٢، ص ٣١٦ : ٧، ٦

ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٣

ج ٢، ص ٣٢٧ : ٧

لغة الهوسا

ج ١، ص ١٥ : ١٠

اللغويون

ج ١، ص ٤١٠ : ١٢

اللهجات العربية

ج ١، ص ٤٢٨ : ٢٤

اللهجة القرشية

ج ١، ص ٤٢٨ : ١٤

ليلي والمجنون

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٠

— م —

المادية

ج ١، ص ٢٣٦ : ١٩

ج ٢، ص ٢١ : ١٥، ١٣

المادية التاريخية

ج ١، ص ١٤٣ : ١٢

الماديون التاريخيون

ج ١، ص ١٧٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣٢

مبادئ الاسلام

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١٥

المبادئ الاسلامية

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ١٥

المبشرين

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢٢

المتصوفة

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٢٥

المتصوفة الاشرافيين

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٩

المتكلمين المسلمين

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢١ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٦ ، ٢٠

المثالية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٠ ، ١٦

٢٧ ، ٣٠

المثقفين

ج ١ ، ص ٢١ : ١٥

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٢

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ١١

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٣

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٩

المجامع اللغوية والعلمية

ج ١ ، ص ٢٢ : ٧

المجتمع الآسيوي

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣١

المجتمع الأسباني

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٣

المجتمع الاسلامي

ج ١ ، ص ٦٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٧٠ : ٢٨

ج ١ ، ص ٨٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١١

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٤ ، ٥

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١

المجتمعات الآسيوية

ج ١، ص ٣٥٩ : ٣١

المجتمعات الإسلامية

ج ١، ص ٢٩٣ : ٢٦

ج ١، ص ٣٥٢ : ١١

ج ٢، ص ١٠٦ : ١٦

ج ٢، ص ١٣٩ : ٢١

ج ٢، ص ١٤١ : ٨

ج ٢، ص ١٤٤ : ١٧، ٢

ج ٢، ص ١٤٨ : ٢١

ج ٢، ص ١٤٩ : ٦

ج ٢، ص ١٥٠ : ١٢، ١٣

ج ٢، ص ١٥٣ : ٨، ١٦

ج ٢، ص ١٥٤ : ٨ — ٩، ١٣

ج ٢، ص ١٥٥ : ١٥

ج ٢، ص ١٥٦ : ١٦

ج ٢، ص ١٥٩ : ٦ — ٧، ٨، ١٢

ج ٢، ص ١٧٩ : ٧

ج ٢، ص ١٨٨ : ١٠

المجتمعات الأوربية

ج ٢، ص ١٤٢ : ٢

المجتمعات العربية

ج ٢، ص ١٤٥ : ٧، ٨

ج ٢، ص ١٤٦ : ٢٠

ج ٢، ص ١٢٥ : ٢٠

ج ٢، ص ١٢٦ : ٣، ١٣، ٢٩

ج ٢، ص ١٢٩ : ١٨، ٢٤

ج ٢، ص ١٣٠ : ١٠، ٢٦، ٢٩

ج ٢، ص ١٣٢ : ١، ١١ — ١٢

ج ٢، ص ١٤٥ : ٢٢، ٢٩

ج ٢، ص ١٤٦ : ٢٠

ج ٢، ص ١٥٠ : ٥، ٢٣، ٢٥

ج ٢، ص ١٥١ : ٢

ج ٢، ص ١٥٣ : ٤

ج ٢، ص ١٥٩ : ١٨، ١٩، ٢٠

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٨

ج ٢، ص ٣٢٣ : ٣١

المجتمع العربي

ج ١، ص ١٣٥ : ٢٠

ج ١، ص ١٤٠ : ١٢

المجتمع الغربي

ج ١، ص ٣٦٨ : ٢٦

المجتمع القرطبي

ج ١، ص ٣٨٢ : ٩ — ١٠

المجتمع المدني

ج ١، ص ٩٩ : ١٨

المجتمع المسلم

ج ١، ص ٢٨٤ : ٢٤

ج ١، ص ٢٨٧ : ٦

المجتمعات الغريبة

ج ٢، ص ٢٣ : ٢٦

ج ٢، ص ١١١ : ٢٤

المجربين

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٣

المجمع العلمي العربي بدمشق

ج ٢، ص ٩٠ : ٦

مجمع اللغة العربية بدمشق

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٤

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

ج ٢، ص ٩٠ : ٦

المحاكم الاسلامية

ج ١، ص ٢٥٧ : ٨

المحدثين

ج ١، ص ٨٣ : ١٥، ١٧

ج ١، ص ٨٧ : ٢، ١١

ج ١، ص ٨٩ : ٣، ٥

ج ١، ص ٩٧ : ١٩، ٢٨

ج ١، ص ٩٨ : ١، ٢

ج ١، ص ١٠٥ : ١

ج ١، ص ١٠٦ : ٨

ج ٢، ص ١٥١ : ١٧

ج ٢، ص ١٧٩ : ٢٧

المحارب

ج ٢، ص ١٧٥ : ٦

ج ٢، ص ١٨٢ : ٢٣، ٢٤

ج ٢، ص ١٨٣ : ١، ٦، ١٣،

٢١، ٢٤، ٢٧

ج ٢، ص ١٨٤ : ١، ١٦، ٢١،

٢٤، ٢٦

ج ٢، ص ١٨٥ : ٦، ٨، ٢٤،

٢٧

ج ٢، ص ١٨٦ : ٩، ١٥، ٢٠،

٢٢

ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٢، ٣٤

ج ٢، ص ١٩٧ : ٧

المحمديون

ج ١، ص ٣٦ : ١٩

ج ٢، ص ١٧١ : ٢٩

المخطوطات

ج ١، ص ٢٥ : ١٥

ج ١، ص ٢٩٩ : ٩

ج ١، ص ٣١٤ : ٢٢

ج ١، ص ٣٢٦ : ١٢

ج ١، ص ٣٣٣ : ٩

ج ١، ص ٣٥٧ : ٢

ج ١، ص ٣٦٠ : ٣٠

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٥، ٢٩

ج ١، ص ٣٨٥ : ١٠

ج ٢، ص ٢٨ : ١٨

ج ٢، ص ٨٠ : ٢ ، ١١

ج ٢، ص ٨٣ : ١٨

ج ٢، ص ٨٤ : ٨

ج ٢، ص ٨٥ : ١٤

ج ٢، ص ٨٧ : ١٤ ، ١٧

ج ٢، ص ٨٩ : ١٨ ، ٢٦

ج ٢، ص ٢٨٨ : ٣

المخطوطات الشرقية

ج ٢، ص ٨٣ : ٢٣

المخطوطات العربية

ج ١، ص ٣٩٦ : ١٩

ج ٢، ص ٧٨ : ٧

ج ٢، ص ٢٨٢ : ٢٩

المخطوطات العلمية

ج ٢، ص ٦٤ : ٥

مخطوطات وارنر

ج ٢، ص ٨٣ : ٣ ، ٢١

المدارس السريانية

ج ١، ص ٣١٨ : ٣١

ج ١، ص ٣٢١ : ٢٧

المدارس الفقهية

ج ١، ص ٨٢ : ٩ ، ١٧ ، ٢٠

ج ١، ص ٨٣ : ٥

ج ١، ص ٩٨ : ٣

ج ١، ص ٢٧١ : ٢

ج ١، ص ٢٧٢ : ٥ ، ١٨

المدارس الفقهية القديمة

ج ١، ص ٨٢ : ٥ ، ٧

ج ١، ص ٨٣ : ٩ ، ١١ ، ١٣ ،

٢٨

ج ١، ص ٨٤ : ١٢ ، ٢١

ج ١، ص ٨٥ : ٤ ، ٥ ، ١٥ ،

٢٧

ج ١، ص ٨٦ : ١٣

ج ١، ص ٨٧ : ٢

ج ١، ص ٨٨ : ٦ ، ٨ ، ٢٤

ج ١، ص ٨٩ : ١٢

ج ١، ص ٩١ : ١٦

ج ١، ص ٩٣ : ٥ ، ١٠

ج ١، ص ٩٧ : ١٧ ، ١٩ ، ٢٧

مدارس المستشرقين

ج ١، ص ٣٤٧ : ٧

مدرسة الأحناف

ج ١، ص ٨٨ : ١٨ ، ١٩

المدرسة الاستشرافية

ج ١، ص ٢٧٣ : ٢٥

مدرسة بغداد

ج ٢، ص ١٨٢ : ١

مدرسة الدراسات العربية بمدريد

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٨ — ٢٩

المدرسة السورية

ج ١، ص ٩٣ : ١٤

المدرسة الظاهرية

ج ١، ص ٣٨٠ : ٩

المدرسة العراقية

ج ١، ص ٩٣ : ١٤

مدرسة الكوفة

ج ١، ص ٩١ : ١٧

مدرسة الكوفة الفقهية

ج ١، ص ٩٧ : ٨ ، ٩

المدرسة المادية

ج ١، ص ١٤١ : ٣

مدرسة المدينة

ج ١، ص ٣٢٣ : ٢٥ — ٢٦

المدرسة المغربية

ج ٢، ص ١٥٦ : ٢٩ — ٣٠

المدينة الاسلامية

ج ١، ص ٣٢٣ : ٢٥ — ٢٦

ج ١، ص ٣٢٤ : ١٥ ، ١٦

مدينة الشرق

ج ١، ص ٣٢٤ : ١٣

المدينة اليونانية

ج ١، ص ٣٢٤ : ١٥

المدينون

ج ١، ص ٨٢ : ٢٢

ج ١، ص ٩٩ : ١١

ج ١، ص ١٣٨ : ٢٤

المدينين

ج ١، ص ٨٨ : ١٦

ج ١، ص ٨٩ : ١٩

ج ١، ص ٩٠ : ٢٣

ج ١، ص ٩١ : ٣ ، ٩

ج ١، ص ٩٦ : ١

ج ١، ص ١٥٣ : ٢٢

المذاهب الأربعة

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٣٤

المذاهب الاسلامية

ج ٢، ص ١٨٧ : ٩

المذاهب الفقهية

ج ١، ص ٣١٢ : ٤

ج ٢، ص ٢٤٥ : ٩

المذهب الأشعري

ج ٢، ص ١٧٦ : ١

ج ٢، ص ١٧٧ : ١

المذهب الجعفري

ج ١، ص ٢٩٦ : ٨

المذهب الحنبلي

ج ١، ص ٢٩٤ : ١

ج ٢، ص ٢٤١ : ٦، ٣

ج ٢، ص ٢٤٢ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٤٣ : ١٦، ١١، ٧

ج ٢، ص ٢٥٦ : ٢١، ١١، ٩

٢٢

المذهب الحنفي

ج ١، ص ٢٩٦ : ٧

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٧

ج ٢، ص ١٨٢ : ١ — ٢

ج ٢، ص ٢٣٣ : ١

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٣

ج ٢، ص ٢٣٧ : ٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٣

ج ٢، ص ٢٤٢ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٤٣ : ١١، ٧

ج ٢، ص ٢٥٢ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٥٤ : ١

المذهب الشافعي

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٦

ج ٢، ص ٢٠٩ : ١٧ — ١٨

ج ٢، ص ٢١٦ : ٢٦

ج ٢، ص ٢٢٢ : ١٣

ج ٢، ص ٢٢٣ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٥ : ١٢

ج ٢، ص ٢٤٣ : ١١، ٧

المذهب الكاثوليكي

ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٣، ١٤

المذهب المالكي

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٦

ج ٢، ص ١٨٢ : ١١

ج ٢، ص ٢٣٣ : ١، ٢٧

ج ٢، ص ٢٤٣ : ١١، ٧

المذهب المانوي

ج ١، ص ٣٧٥ : ٤

المرايطين

ج ٢، ص ١٨٢ : ١٠

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٢٤، ٢٧

ج ٢، ص ٢٨٩ : ٦

ج ٢، ص ٢٩١ : ١٨، ٢٠، ٢٤

- ج ٢، ص ٢٩٢ : ١، ٨، ١٤،
١٨
ج ٢، ص ٢٩٣ : ٨
المراجع الفقهية
ج ٢، ص ٢٢٩ : ١٢
المراكشيين
ج ١، ص ١٢٨ : ٩
المرأة
ج ١، ص ٢٦٣ : ٢٨
ج ٢، ص ١٥٣ : ٨، ١٩، ٢٣،
٢٤
ج ٢، ص ١٥٤ : ٣١
ج ٢، ص ١٥٥ : ٣
المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد
الاسلامي
ج ٢، ص ٢٠٥ : ١٥
المساجد
ج ٢، ص ١٧٥ : ٣
ج ٢، ص ١٧٧ : ٢٢
ج ٢، ص ١٨٤ : ١
ج ٢، ص ١٨٥ : ١٠
ج ٢، ص ١٩٦ : ٢١
ج ٢، ص ٢١٩ : ١٩
ج ٢، ص ٣٢٧ : ٢
- المستشرقون الروس
ج ١، ص ١٩٨ : ٧
المستشرقون الغربيون
ج ١، ص ٣٥٢ : ١٣
المستشرقين الاسبان
ج ٢، ص ٢٧٧ : ١٢
ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٨
ج ٢، ص ٢٨١ : ١٠، ١٨
ج ٢، ص ٢٨٦ : ٢٤
ج ٢، ص ٢٨٧ : ١٠
ج ٢، ص ٢٩٢ : ٢١
ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٩
ج ٢، ص ٢٩٨ : ١١
ج ٢، ص ٣١٣ : ١
المستشرقين الأكاديميين
ج ١، ص ٣٠ : ٢٠
المستشرقين الألمان
ج ١، ص ٣٤٦ : ١٩
ج ٢، ص ٢٧٧ : ١٩
المستشرقين الأمريكيين
ج ٢، ص ٢٧٦ : ٣ — ٤
المستشرقين الانجليز
ج ٢، ص ١٠٥ : ٧

المستشرقين الأوائل

ج ١، ص ١٣٣ : ١١، ٧

المستشرقين الأوروبيين

ج ١، ص ٣٧٩ : ١٧ — ١٨

ج ١، ص ٣٨٤ : ١١

ج ٢، ص ٩٢ : ١٤

ج ٢، ص ٢٧٦ : ٣ — ٤

ج ٢، ص ٢٨٢ : ٢٧ — ٢٨

المستشرقين البريطانيين

ج ١، ص ٣٦٢ : ١٥ — ١٦ ،

٢٣

المستشرقين الروس

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢١

ج ٢، ص ٩٢ : ٢٠

المستشرقين الغربيين

ج ١، ص ٣٥١ : ١٦ ، ٢١

ج ١، ص ٣٥٢ : ١٨

ج ١، ص ٣٦٢ : ١

ج ١، ص ٣٦٩ : ١٣

ج ٢، ص ١٠٥ : ٧ — ٨

المستشرقين الفرنسيين

ج ١، ص ٣٦٥ : ٢٥

المستشرقين المسيحيين

ج ١، ص ٣٤٩ : ١

المستشرقين المعاصرين

ج ١، ص ١٣١ : ١

المستشرقين النصارى

ج ١، ص ١٣٦ : ١٠

المستشفيات

ج ٢، ص ٥٨ : ٢٠ ، ٢٧

المستعربون

ج ٢، ص ٨٧ : ١٠

ج ٢، ص ٨٨ : ١٣

ج ٢، ص ٢٨١ : ٢٨

ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٩

ج ٢، ص ٣٢٤ : ١١ ، ١٣

ج ٢، ص ٣٣١ : ٣ ، ٢٥

ج ٢، ص ٣٣٧ : ٤

المستعربون الأندلسيون

ج ٢، ص ٢٨١ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٤

ج ٢، ص ٣٢٤ : ٥

ج ٢، ص ٣٣٢ : ٥

المستعربين الأوروبيين

ج ٢، ص ٩٤ : ١٩ — ٢٠

المستعمرات الإسلامية

ج ٢، ص ٩٧ : ٣٠

المستعمرين

ج ٢، ص ١٥٠ : ١٧

ج ٢، ص ١٥٤ : ٨

ج ٢، ص ٢٨٩ : ١٨

المستوطنات اليهودية

ج ٢، ص ١٥٨ : ٤

مسجد الرسول

ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٣

مسجد قباء

ج ٢، ص ١٩٧ : ٢

المسلم الفاتح

ج ٢، ص ٢٩٠ : ١١

المسلمات

ج ١، ص ١٩٣ : ٢٤

المسلمين الأواخر الاسبانيين

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٤

المسلمين الأول

ج ١، ص ١٨٦ : ١٧

المسلمين الأولين

ج ١، ص ٢٣ : ٢٤

المسلمين المعاصرين

ج ٢، ص ٢٧٧ : ٢٣ ، ٢٨

المسيح الحي

ج ١، ص ١٣٧ : ١٣

المسيحية

ج ١، ص ٢٢ : ١٨ ، ١٩

ج ١، ص ٢٧ : ٦

ج ١، ص ٣١ : ١٦

ج ١، ص ٣٢ : ١٧

ج ١، ص ٣٥ : ٢٤

ج ١، ص ٣٦ : ٩

ج ١، ص ٣٨ : ٢ ، ٥

ج ١، ص ٦٤ : ١٦

ج ١، ص ١٢١ : ١٩

ج ١، ص ١٣٦ : ١٨ ، ٢٧

ج ١، ص ١٣٧ : ١ ، ٣ ، ٥ ، ١١

ج ١، ص ١٦٤ : ٨ ، ٢١

ج ١، ص ١٧٤ : ٢ ، ٩ ، ٢٤

ج ١، ص ١٧٨ : ١٤

ج ١، ص ١٨١ : ٥

ج ١، ص ٢٠٨ : ٦

ج ١، ص ٢٠٩ : ٢٦

ج ١، ص ٣١٣ : ٧

ج ١، ص ٣١٦ : ١٨

ج ١، ص ٣١٨ : ٥

ج ١، ص ٣٣٢ : ١٨

- ج ١، ص ٣٥٣ : ١٨ ، ٢٤ ،
 ٢٩ ، ٢٨
 ج ١، ص ٣٥٤ : ٣ ، ٢
 ج ١، ص ٣٦٦ : ٧
 ج ١، ص ٣٦٨ : ١٣
 ج ١، ص ٣٨٨ : ٣٥
 ج ١، ص ٤٢٦ : ١٨ ، ٦
 ج ٢، ص ١١٨ : ١١
 ج ٢، ص ١٤٣ : ١٩
 ج ٢، ص ١٥٨ : ١٣
 ج ٢، ص ١٨٣ : ٢
 ج ٢، ص ١٨٥ : ٩ ، ٣
 ج ٢، ص ١٨٦ : ١٢
 ج ٢، ص ١٩٦ : ٢٩
 ج ٢، ص ٢١٩ : ٩ ، ٦
 ج ٢، ص ٢٨٠ : ٢٠
 ج ٢، ص ٣٠٢ : ٢٨ ، ٦
 ج ٢، ص ٣٢٧ : ١٩
- ج ٢، ص ١٥٢ : ٨
 ج ٢، ص ٣٠٢ : ٢١ ، ١٢
 ج ٢، ص ٣٢٦ : ١٢ ، ٩ ، ٢
 ١٤
 ج ٢، ص ٣٢٧ : ١٠ ، ٧
 ج ٢، ص ٣٢٨ : ٢٩
 ج ٢، ص ٣٣٦ : ٢٠

المشركين

- ج ١، ص ٣٠ : ١٨
 ج ١، ص ٣٤ : ٥
 ج ١، ص ٤٤ : ٢٦
 ج ١، ص ٦٤ : ٢١
 ج ١، ص ١٣٢ : ٥
 ج ١، ص ١٣٨ : ٢٤
 ج ١، ص ١٥٧ : ١٧
 ج ١، ص ١٦٢ : ١١ ، ٢٠ ،
 ٢٥ ، ٢١
 ج ١، ص ١٦٣ : ٣ ، ١
 ج ١، ص ٤٠٦ : ٣
 ج ١، ص ٤٢٠ : ٣
 ج ١، ص ٤٢٦ : ٢٢
 ج ٢، ص ٣١١ : ٢٨ ، ٢٤
 ج ٢، ص ٣١٢ : ٣٨

المصاحف

- ج ١، ص ٢٤ : ١
 ج ١، ص ٤٧ : ٣ ، ٢

- ### المسيحيين
- ج ١، ص ٢٢ : ٢٥
 ج ١، ص ٣٢ : ٢٠ ، ١٧
 ج ١، ص ١٣٦ : ٣٠ ، ٢٨
 ج ١، ص ١٦٤ : ١٦
 ج ١، ص ١٧٤ : ١١ ، ٩
 ج ١، ص ٢٠٨ : ١٢ ، ١٠
 ج ١، ص ٣٨٠ : ٣١
 ج ١، ص ٣٨٨ : ١٨
 ج ٢، ص ١٥١ : ٢٢

المصحف

ج ١، ص ٤٦ : ٢٧

مصحف حفصة

ج ١، ص ٤٧ : ٣

مصحف عثمان

ج ١، ص ٣٩ : ٢٣

ج ١، ص ٤٧ : ٩

المصحف العثماني

ج ١، ص ٢٣ : ٢٤

المصريين

ج ٢، ص ١٨٩ : ٢٣

مصطلح الحديث

ج ٢، ص ٢٥٢ : ٨

المضاربة

ج ٢، ص ٢٠٥ : ٣

ج ٢، ص ٢٢٨ : ٧

ج ٢، ص ٢٢٩ : ١٤، ١

ج ٢، ص ٢٣١ : ٩، ٨

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٢٠، ٩

ج ٢، ص ٢٤٠ : ٢

ج ٢، ص ٢٤٢ : ١٢، ١

ج ٢، ص ٢٦١ : ٢٩، ١٢

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٣

المضاربة

ج ١، ص ٤٦ : ٢٤

المعابد

ج ١، ص ١٥٦ : ٢٦

ج ١، ص ١٥٧ : ١

ج ٢، ص ٢١٩ : ٢٣، ٨

المعاملات

ج ١، ص ٤٣ : ٢٣

ج ١، ص ٤٥ : ٢٢

ج ١، ص ٧٣ : ٢٣

ج ١، ص ٩٦ : ٢٦

ج ١، ص ٢٦٨ : ١

ج ٢، ص ٣٩ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٢٨ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٤٠ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٤٨ : ٤

ج ٢، ص ٢٤٩ : ٢٤، ٢١

ج ٢، ص ٢٥٦ : ٢٤

المعاملات المصرفية

ج ٢، ص ٢٠٥ : ٨، ٢ — ٩

المعتزلة

ج ١، ص ٨٨ : ٢٣، ٢٦

ج ١، ص ٨٩ : ١، ٣، ٥، ٦،

٨، ٧

المغول

ج ٢، ص ٩٧ : ١٣

ج ٢، ص ١٨٢ : ٣

المفسرين

ج ١، ص ٤٤ : ١٢

ج ١، ص ٤٨ : ٢١

ج ١، ص ٥١ : ٤

ج ١، ص ٥٢ : ١٧

ج ١، ص ١٦٢ : ٧

ج ١، ص ١٦٣ : ٢٨

ج ١، ص ٢٨١ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٩٦ : ٨

المفسرين العرب

ج ١، ص ٤٠٥ : ١١

المفكر العربي

ج ١، ص ٣٠٧ : ١٠

المفكرين

ج ٢، ص ١٥٢ : ٢٤

ج ٢، ص ٢٩٤ : ٢٠

المفكرين الأندلسيين

ج ١، ص ٣٥٤ : ٢

المفكرين الأوربيين

ج ١، ص ٣١٧ : ٢٤

ج ١، ص ٩٤ : ٣

ج ١، ص ٣٣١ : ٥

ج ١، ص ٣٣٧ : ٢٧

ج ١، ص ٣٧٣ : ١٠

ج ١، ص ٣٧٥ : ٧

ج ٢، ص ٣٠٧ : ١٦

ج ٢، ص ٣١٥ : ١١

المعراج

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٥

معركة بدر

ج ١، ص ١٨٧ : ١٦

المعمار الاسلامي

ج ٢، ص ١٧٨ : ١٣

المعهد الأركيولوجي الفرنسي

ج ١، ص ٣٣٣ : ٨

المعهد الفرنسي الايراني

ج ١، ص ٣٣٣ : ١١

المغاربة

ج ٢، ص ١٥٦ : ٢٧

المغازي

ج ١، ص ٤١٣ : ٧

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٦

المفكرين الشرقيين

ج ١، ص ٣٦٤ : ٢١

المفكرين العرب

ج ١، ص ٣٠٧ : ٢٠

ج ١، ص ٣٩٨ : ١٢

ج ٢، ص ٢٨ : ٩

ج ٢، ص ٨٨ : ١٥

المفكرين الغربيين

ج ١، ص ٣٣١ : ٢٨

المفكرين المسلمين

ج ١، ص ٣١١ : ٤

ج ٢، ص ٣٠٩ : ١٢، ١١

مقام إبراهيم

ج ١، ص ٤٢٣ : ٦

مكتب التربية العربي لدول الخليج

ج ١، ص ٢٥١ : ٦

ج ١، ص ٢٥٣ : ٦

المكتبات

ج ١، ص ٢٥ : ١٣

ج ٢، ص ٢٨ : ١٨

المكتبات القديمة

ج ١، ص ٣٧٩ : ١٤

مكتبة الأزهر

ج ٢، ص ٨٠ : ١٥

ج ٢، ص ٨٩ : ١٩

مكتبة الأسكوريال

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٧

المكتبة الأندلسية

ج ٢، ص ٢٨٣ : ٢

مكتبة بودلي

ج ١، ص ٣٩٦ : ١٤

مكتبة الجغرافيين العرب

ج ٢، ص ٨٦ : ٧، ٦، ٥

المكتبة الوطنية

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٨

المكينة

ج ١، ص ٢٨ : ٤، ٣

ج ١، ص ١٤١ : ١٢، ٨

ج ١، ص ١٥٨ : ١٤

ج ١، ص ١٦٠ : ٢٧، ١٢

ج ١، ص ١٦١ : ١

ج ١، ص ٢٢٠ : ٢٧

ج ١، ص ٢٢٥ : ٢

ج ١، ص ٢٣٥ : ١٨

ج ١، ص ٢٣٨ : ٢٦

الملائكة

ج ١، ص ١٨١ : ٥

ج ١، ص ٢١٤ : ٨ ، ٩ ، ١٢ ،

١٣ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ١، ص ٣٣٣ : ١٩

ج ٢، ص ٣١٥ : ١٦

الملحدون

ج ١، ص ٢٣٣ : ٢٣

ملحمة هومير

ج ٢، ص ٨٨ : ٢٨

الملك

ج ١، ص ٢١٧ : ٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ،

٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨

ج ١، ص ٢١٨ : ١٤

ج ١، ص ٢٢٩ : ٢٢

ج ١، ص ٢٣٠ : ١٧ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ١، ص ٢٣١ : ٢ ، ٢٠ ، ٢٦

ج ١، ص ٢٣٤ : ٢٢ ، ٢٥

ج ١، ص ٢٣٥ : ١ ، ٣

الملكية

ج ٢، ص ١١٠ : ٣

ج ٢، ص ١٢٩ : ١

الملكية المستبدة

ج ٢، ص ١١٦ : ١٩

الملة الاسلامية

ج ٢، ص ٢٦ : ١٥

ج ٢، ص ٢٨ : ٢٢

الملوك

ج ٢، ص ١١٤ : ٣١

ج ٢، ص ١١٥ : ٧

ملوك الطوائف

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٩١ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٩٣ : ١٣ ، ١٥

٢٣ ، ٢٤

ج ٢، ص ٣٣٧ : ٢ ، ٣

ملوك الفرس

ج ١، ص ٤٢٠ : ٢٩

مملكة الاسلام

ج ٢، ص ٩٧ : ١

المملكة الاسلامية

ج ٢، ص ٢٩٣ : ٢٥

مملكة القوط

ج ١، ص ٣٥٤ : ٢٢

المناذرة

ج ٢، ص ١٩٠ : ٢٥

مناهج البحث

ج ١، ص ١٠ : ١٦

ج ١، ص ١٨٥ : ٧

مناهج المستشرقين

ج ٢، ص ١٩١ : ٩

المنطق

ج ١، ص ٢٤٤ : ٩

ج ١، ص ٣٦٦ : ٢٢

ج ٢، ص ٣٢ : ٩

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

ج ٢، ص ١٩٨ : ٢٠

المنهج التاريخي

ج ١، ص ٣١٩ : ٢٩، ٧

ج ١، ص ٣٢٢ : ٢٠

المنهج العلمي

ج ١، ص ٢٠٩ : ١٢، ١١

ج ١، ص ٢١٧ : ٨

ج ١، ص ٢٣٩ : ٢

ج ١، ص ٣١٦ : ١٢

ج ١، ص ٣٩٦ : ٤

ج ١، ص ٣٩٧ : ٣٠، ١

ج ١، ص ٤٠٠ : ٨

ج ١، ص ٤٠٩ : ٤

ج ١، ص ٤١٠ : ٦

ج ١، ص ٤١٢ : ١٥، ١٤

ج ١، ص ٤١٣ : ٣٠، ١٦

ج ١، ص ٤١٤ : ١١

ج ١، ص ٤١٦ : ٢٢

ج ١، ص ٤١٩ : ١٢ — ١٣

ج ١، ص ٤٢١ : ٢٣، ١١

ج ١، ص ٤٣٠ : ١٦

المنهج الفيلولوجي

ج ١، ص ٣١٩ : ٢٩، ١٩

ج ١، ص ٣٢٠ : ٦

ج ١، ص ٣٢٥ : ١٠، ٣

المنهجية

ج ١، ص ٣٠٧ : ٢

ج ١، ص ٣٠٨ : ١٤

ج ١، ص ٣١٦ : ٢٠، ١٠

ج ١، ص ٣٤٣ : ٧

ج ١، ص ٣٤٤ : ٢، ٧، ١٨، ٢٠

ج ١، ص ٣٤٥ : ٢٥

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٦، ١

ج ١، ص ٣٥٨ : ١١

ج ١، ص ٤٠٩ : ١٠

ج ٢، ص ١٦٧ : ١٦

ج ٢، ص ٢٢٧ : ٤

المنهجية الغربية

ج ١، ص ٣٤٤ : ١٦، ١

ج ١، ص ٣٤٥ : ٢٤

ج ١، ص ٣٤٦ : ١٣، ١٢

ج ١، ص ٣٤٧ : ١٦، ١٧—١٦

٢٦، ١٩

ج ١، ص ٣٤٨ : ١١، ١٠

ج ١، ص ٣٤٩ : ٢٩، ٢٦

ج ١، ص ٣٥٠ : ١٣، ٣، ٢

المهاجرين

ج ١، ص ١٣٨ : ٢٣

ج ١، ص ١٥٦ : ١٣

ج ١، ص ١٥٩ : ٢٣

الموارث

ج ٢، ص ٣٩ : ٢٢

الموالي

ج ٢، ص ٢٩٠ : ١٨

الموحدين

ج ٢، ص ١٨٢ : ١٠

مؤرخو الفلسفة

ج ١، ص ٣٢٢ : ١٩

المؤرخون

ج ١، ص ٢٠٩ : ١٩

ج ١، ص ٣٦١ : ٣

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٣

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٢٣

المؤرخون الفرنسيون

ج ١، ص ٣٥٩ : ٢٩

ج ١، ص ٣٦٥ : ٢٥ — ٢٦

ج ١، ص ٣٨٩ : ٨

المؤرخون المسلمون

ج ٢، ص ١٩٧ : ٣

ج ٢، ص ٢٧٦ : ٣

ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٢

ج ٢، ص ٣٢٤ : ٧

مؤرخي العرب

ج ١، ص ١٣١ : ١٩

المؤرخين

ج ١، ص ٢٠٩ : ١٨

ج ١، ص ٣٥٥ : ٥

ج ١، ص ٣٥٨ : ٣، ٢

ج ١، ص ٣٦٣ : ١٢

ج ١، ص ٣٦٥ : ٢٤

ج ٢، ص ٦٤ : ١

ج ٢، ص ١٤٦ : ٢٨

المؤرخين الأوائل

ج ١، ص ١٤٩ : ٦

المؤرخين السياسيين

ج ١، ص ٣٦٠ : ٢٥

المؤرخين العرب

ج ٢، ص ٨٢ : ٧

المؤرخين الغربيين

ج ١، ص ٣٥٨ : ٢١

الموريسكيين الأندلسيين

ج ١، ص ٣٨٥ : ١١

الموسيقى الأندلسية

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١٨

الموشحات

ج ٢، ص ٣١٥ : ١٧، ١٨

ج ٢، ص ٣١٦ : ٤

ج ٢، ص ٣١٩ : ٤، ٢

المؤلفين الأسبان

ج ١، ص ٣٨٥ : ١٩ — ٢٠

المؤلفين العرب

ج ١، ص ٣٢١ : ٣

ج ٢، ص ٩٧ : ٢٠

المؤلفين الغربيين

ج ١، ص ١٦٧ : ٥

ج ١، ص ٣٠٩ : ٢٢، ٢٣

المؤلفين المسلمين

ج ١، ص ٣١٢ : ١٤

ج ٢، ص ٤٧ : ٣

المؤمنين

ج ١، ص ٥٠ : ٧

ج ١، ص ٥٣ : ١٧

ج ١، ص ٨١ : ٢١

ج ١، ص ١٤٨ : ١٩

ج ١، ص ١٥٩ : ١٠

ج ١، ص ٢٦٢ : ٢٢

ج ١، ص ٢٩١ : ٣

ج ١، ص ٤٠١ : ٢٥

ج ٢، ص ١٥٨ : ٩

ج ٢، ص ٢٠٩ : ٨

الموناركية

ج ٢، ص ١٠٧ : ٢٣

الميراث

ج ١، ص ٤٣ : ٢٣

ميلاد الرسول

ج ١، ص ١٤٨ : ١٣

المينايين

ج ٢، ص ١٤٧ : ١٥

— ن —

الناخبين

ج ٢، ص ١١٦ : ٣

النار

ج ١، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١، ص ٢٦٦ : ١٧

النازية

ج ٢، ص ٢٥ : ٢٨

ج ٢، ص ١٥٢ : ٣

النبوة

ج ١، ص ٢٦ : ١٥

ج ١، ص ٢٧ : ٤، ٣

ج ١، ص ٢٨ : ١٨

ج ١، ص ٢٩ : ٢

ج ١، ص ٣٥ : ٣٠

ج ١، ص ٣٦ : ٦

ج ١، ص ٣٨ : ٢٣

ج ١، ص ٤٦ : ٣

ج ١، ص ٥٠ : ٢

ج ١، ص ١١٧ : ١٧

ج ١، ص ١٣٦ : ٩

ج ١، ص ١٤٩ : ١٠

ج ١، ص ١٦٢ : ٤، ٣٠

ج ١، ص ١٦٦ : ١٦

ج ١، ص ١٨١ : ١

ج ١، ص ١٨٢ : ٤

ج ١، ص ١٨٣ : ١٦

ج ١، ص ٢٣٦ : ٨

ج ١، ص ٢٣٧ : ٢٥

ج ١، ص ٣٢٩ : ١٤

ج ١، ص ٣٧٥ : ٢٣

ج ٢، ص ٣٢ : ١٦

نبوة الرسول

ج ١، ص ٢٠٧ : ١٠

ج ١، ص ٢١١ : ٢

ج ١، ص ٢١٢ : ١١

النبوة في الاسلام

ج ١، ص ٣٣٤ : ٢٨

نبوة محمد

ج ١، ص ٣٦ : ١

ج ١، ص ٥٤ : ١٢

ج ١، ص ١٨٩ : ١٤

ج ١، ص ٢٠٥ : ٢

ج ١، ص ٢٠٧ : ٢، ١

ج ١، ص ٢٣٦ : ١

نبوة المسيح

ج ١، ص ٣٨ : ١٠

النجوم

ج ١، ص ٢٨ : ١١

ج ٢، ص ٤٤ : ١٨، ٢٥

النحت

ج ٢، ص ١٩٨ : ٢٧

النحو

ج ٢، ص ٨٧ : ٦

ج ٢، ص ٢٩٥ : ٥

النزارية

ج ١، ص ٤٦ : ٢٤

نزول القرآن

ج ١، ص ٤٠ : ٧

ج ١، ص ٢٣٩ : ٩

ج ١، ص ٢٥٩ : ٢٧

ج ١، ص ٢٦٤ : ٢٦

النص القرآني

ج ١، ص ٣٩ : ١٣، ١٤

ج ١، ص ٤٠ : ٤، ٢٧

ج ١، ص ٤٦ : ٢٠

ج ١، ص ٥٠ : ١٤

ج ١، ص ٢٥٩ : ٢٨

ج ١، ص ٢٦٠ : ١٦، ١٩، ٢٨

ج ١، ص ٢٦١ : ٢٠

ج ١، ص ٢٦٢ : ٨ — ٩، ١٣، ١٦

ج ١، ص ٢٦٣ : ١١، ١٩

ج ١، ص ٢٦٥ : ٤

ج ١، ص ٤٠٢ : ١٦

ج ٢، ص ٢١٨ : ١٦

النصاري

ج ١، ص ٣٢ : ٨

ج ١، ص ٣٨ : ٢٧

ج ١، ص ١١٨ : ١٦

ج ١، ص ١٢٨ : ٦

ج ١، ص ١٦٢ : ١٢

ج ١، ص ١٧٣ : ٢٠

ج ١، ص ٢١٤ : ١٦

ج ١، ص ٢٢٦ : ٢٣، ٢٤

ج ١، ص ٢٢٨ : ٦

ج ١، ص ٢٣٥ : ١٠

ج ١، ص ٣٢٣ : ٣٠

ج ١، ص ٣٢٤ : ٢، ٢٢

ج ١، ص ٣٨٨ : ١٧، ١٩

ج ١، ص ٤١٧ : ٢

ج ١، ص ٤٢١ : ٣

ج ٢، ص ٢٨٩ : ١٨، ٢٣

ج ٢، ص ٩١ : ١

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٢٤

ج ٢، ص ٢٩٣ : ٢، ٢٣

ج ٢، ص ٢٩٨ : ٤، ١٦، ٢٥

ج ٢، ص ٢٩٩ : ٧، ١٤، ١٥

ج ٢، ص ٣٠٠ : ١، ١٥، ١٦

ج ٢، ص ٣٠١ : ٣، ٢٩

ج ٢، ص ٣٠٣ : ٣، ٥، ٢١

ج ٢، ص ٣٢٥ : ٢

ج ٢، ص ٣٢٧ : ٢، ٢٤

ج ٢، ص ٣٣٢ : ٥، ٣٠

نصارى الأندلس

- ج ٢، ص ٢٩٨ : ٢٨، ٢٥
ج ٢، ص ٣٠٠ : ٢٧، ١٧
ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٠، ١
ج ٢، ص ٣٠٣ : ١٨

النصرانية

- ج ١، ص ٥٢ : ١٢، ١٠
ج ١، ص ١١٩ : ٢٣، ٢٠
ج ١، ص ١٢٧ : ٢٢، ١٩، ٦
ج ١، ص ١٢٩ : ٢٣، ٢١
ج ١، ص ١٤١ : ٦، ١
ج ١، ص ١٤٣ : ١٢
ج ١، ص ١٤٨ : ١١
ج ١، ص ٢٢٦ : ٢٤، ١٦، ١٤
ج ١، ص ٢٣٤ : ١٠
ج ١، ص ٢٣٥ : ١٧
ج ١، ص ٤١٧ : ١١
ج ٢، ص ٢٣٨ : ١٧
ج ٢، ص ٣١٣ : ١٩

نصوص القرآن

- ج ١، ص ٢٦٣ : ٢١
ج ١، ص ٢٦٤ : ٢٣
ج ٢، ص ٢٥٢ : ٢٦

النصوص القرآنية

- ج ١، ص ٢٦٢ : ٢١

النظام الاجتماعي

- ج ١، ص ٧٤ : ٢
ج ١، ص ٧٥ : ٢
ج ١، ص ٧٦ : ٢
ج ١، ص ٧٧ : ٢

النظام الاسلامي

- ج ٢، ص ٢٢١ : ١٦

النظام الجنائي

- ج ١، ص ٢٧٥ : ٢٤

النظام الجنائي الاسلامي

- ج ١، ص ٢٧٤ : ٢٧، ١٨، ١٢
ج ١، ص ٢٧٥ : ١٨، ١٧، ١
ج ١، ص ٢٧٦ : ٢١
ج ١، ص ٢٨٨ : ١٣، ٨
ج ١، ص ٢٩٣ : ٢٢ — ٢٣،
٢٩
ج ١، ص ٢٩٤ : ٢ — ٣،
٤ — ٥

النظام السياسي الاسلامي

- ج ٢، ص ١٠٣ : ١٥، ١ — ١٦
ج ٢، ص ١٠٥ : ١٥، ١ — ١٦
ج ٢، ص ١٠٦ : ٢٨، ١٩، ١٧
ج ٢، ص ١١٧ : ٧
ج ٢، ص ١٢٢ : ٢٦
ج ٢، ص ١٣١ : ٢٤
ج ٢، ص ١٣٣ : ٦

النظام العشري

ج ٢، ص ٣٧ : ١٠، ٨، ٧

النظام القانوني الاسلامي

ج ١، ص ٢٥١ : ١

ج ١، ص ٢٥٣ : ١٥، ١٢، ١

ج ١، ص ٢٥٥ : ٢٥ — ٢٦

ج ١، ص ٢٦٥ : ٢٠

ج ١، ص ٢٦٦ : ٢٩، ٧

ج ١، ص ٢٦٨ : ٨

ج ١، ص ٢٦٩ : ١٧

ج ١، ص ٢٧٤ : ١٤،

٢٠ — ٢١

ج ١، ص ٢٧٦ : ٢٢

ج ١، ص ٢٨١ : ٢٣ — ٢٤

ج ١، ص ٢٨٦ : ٨، ١

ج ١، ص ٢٩٤ : ١١، ٨ : ١٢ —

ج ٢، ص ١١٤ : ٢٢

ج ٢، ص ١٢٥ : ١٨، ١٧

ج ٢، ص ١٢٦ : ١٢، ٥، ٤،

٢٨

ج ٢، ص ١٢٧ : ٢٩، ١١، ٥

ج ٢، ص ١٢٨ : ٤

ج ٢، ص ١٢٩ : ٢٨، ١٢

ج ٢، ص ١٣٢ : ١٧، ٥،

٣٠ — ٣١

ج ٢، ص ١٣٣ : ٢

النظام القانوني للدولة الاسلامية

ج ٢، ص ١٢٥ :

النظام القضائي الاسلامي

ج ١، ص ٢٨٦ : ١٩

النظريات الماركسية

ج ٢، ص ١٥٩ : ٨

النظريات الاسلامية

ج ١، ص ٢٧٢ : ٢٩

نظرية اودكسوس

ج ٢، ص ٤٨ : ٦

النظرية السياسية الإسلامية

ج ٢، ص ١٠٧ : ١

ج ٢، ص ١١٨ : ١٨

ج ٢، ص ١١٩ : ١٤، ٩

النظرية السياسية في الاسلام

ج ٢، ص ١٠٥ : ١١، ٦ : ١٢ —

النظرية السياسية للخلافة

ج ٢، ص ١١٧ : ١٢، ٦ : ١٣ —

١٥

ج ٢، ص ١١٨ : ٢١، ٣

ج ٢، ص ١٢٠ : ٢ — ١٤، ٣،

٣٠، ٢٢

ج ٢، ص ١٢١ : ١٤، ٧

النقوش الحميرية

ج ١ ، ص ٣٩٩ : ٤

النقوش العربية

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ١٩

نوفل « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٥٣ : ١٨

— ه —

الهجرات العربية

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٩

الهجرة

ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٢

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٧ ، ١٠ ، ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٨ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٥٩ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٨٤ : ٣ ، ٦ ، ١٥

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٧

هجرة المسلمين

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٣٣ : ١٧ ، ١٨

نظرية كوبرنيكوس

ج ٢ ، ص ٤٨ : ١١

النظم الدستورية المعاصرة

ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢١

النظم السياسية الغربية

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ١١٠ : ١٨

ج ٢ ، ص ١١١ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١١٢ : ٥ — ٦

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٦ ، ١١

ج ٢ ، ص ١١٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ١١٧ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٢

النقش العربي

ج ٢ ، ص ١٩٥ : ٢١

النقود العربية الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣٠

النقوش

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٠ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤١٦ : ٩ ، ١٠

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٥ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣١

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢

الهذلية

ج ١، ص ٤٦ : ٢٤

الهذليين

ج ١، ص ٤١١ : ٢٨

ج ١، ص ٤١٢ : ١١، ٩

الهرمسية

ج ١، ص ٣٣٠ : ٢٧

الهلال

ج ١، ص ١٢٧ : ٢٢

الهنسسية

ج ٢، ص ١٧٣ : ١٩

ج ٢، ص ١٨٣ : ٢٣

الهندوس

ج ١، ص ٣٠ : ٢٤، ٢٧

الهندوسية

ج ١، ص ٣٧٢ : ٢١

الهندود

ج ١، ص ٣٢٥ : ٢، ٣٠

ج ١، ص ٣٢٦ : ٢٣، ٢٤

ج ١، ص ٣٢٧ : ٩، ١٤، ١٦

هوازن «قبيلة»

ج ١، ص ٤٢٨ : ٣

الهولنديين

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٣

الهيلينية

ج ١، ص ٣٦٨ : ١٣

ج ٢، ص ٢٢ : ١٥

ج ٢، ص ٤٠ : ٢٨

— و —

الواقعية

ج ١، ص ٢٥٧ : ١٠، ١٦

الوثائق التاريخية

ج ١، ص ٣٨ : ٣

ج ٢، ص ١٥٤ : ٢٤

وثائق الجنيزة

ج ٢، ص ٢٣٧ : ١٤، ٢٣

الوثائق الدينية

ج ٢، ص ٢٦٠ : ١٠

الوثنية

ج ١، ص ٦٤ : ٥، ١٢

ج ١، ص ١٣٥ : ١٩

ج ١، ص ١٣٨ : ١٧، ٢٠

ج ١، ص ١٥٧ : ٥، ١٢، ١٣

ج ١، ص ١٦١ : ١٧

ج ١، ص ٣١ : ٦	ج ١، ص ١٦٥ : ٢٥، ٢١
ج ١، ص ٣٢ : ١٠	ج ١، ص ١٨١ : ٢٠، ١٧
ج ١، ص ٣٣ : ٨	ج ١، ص ٤١٥ : ٨، ١٠، ١١،
ج ١، ص ٣٥ : ٨	٢٠، ١٨
ج ١، ص ٣٨ : ٧، ١	ج ١، ص ٤٢٦ : ١٨
ج ١، ص ٤٠ : ٢٥	ج ١، ص ٤٢٧ : ١٨
ج ١، ص ٤١ : ٥	ج ٢، ص ١٤٣ : ٢٦، ٢٧
ج ١، ص ٤٨ : ٢، ٢٩، ٣٠	ج ٢، ص ١٩١ : ٢١، ٢٤
ج ١، ص ٥١ : ٨، ٣	ج ٢، ص ٣١٢ : ١٠
ج ١، ص ٥٢ : ٢٥	
ج ١، ص ٥٣ : ٢٨	
ج ١، ص ١١٦ : ١٣	
ج ١، ص ١١٨ : ٥	
ج ١، ص ١٤٩ : ١١	
ج ١، ص ١٥٠ : ٦، ١٢، ١٣،	
١٤، ٢٢، ٢٦	
ج ١، ص ١٥١ : ١٥، ١٧	
ج ١، ص ١٦١ : ٤، ٥	
ج ١، ص ١٦٣ : ١٩	
ج ١، ص ١٦٤ : ٢٥، ٢٨	
ج ١، ص ١٨٢ : ١٠، ١١، ١٢	
ج ١، ص ٢١٢ : ١٥، ١٧،	
٢١، ١٨	
ج ١، ص ٢١٤ : ٧، ٢٩	
ج ١، ص ٢١٧ : ١٧	
ج ١، ص ٢٢١ : ٢٣، ٢٧	
ج ١، ص ٢٢٢ : ٨، ١٠، ١٣	
ج ١، ص ٢٢٣ : ٨	
ج ١، ص ٢٢٧ : ٢٦، ١	
	ج ١، ص ١٦٥ : ٢٥، ٢١
	ج ١، ص ١٨١ : ٢٠، ١٧
	ج ١، ص ٤١٥ : ٨، ١٠، ١١،
	٢٠، ١٨
	ج ١، ص ٤٢٦ : ١٨
	ج ١، ص ٤٢٧ : ١٨
	ج ٢، ص ١٤٣ : ٢٦، ٢٧
	ج ٢، ص ١٩١ : ٢١، ٢٤
	ج ٢، ص ٣١٢ : ١٠
	الوثنيين
	ج ١، ص ٦٤ : ١٨
	ج ١، ص ١٢٨ : ٦
	ج ١، ص ١٢٩ : ٧
	ج ١، ص ١٦٧ : ٢٩
	ج ١، ص ٤٠٦ : ٢٩
	ج ١، ص ٤١٥ : ٢٣
	ج ١، ص ٤١٦ : ١٨
	ج ١، ص ٤١٨ : ١١، ٢٠
	الوجودية
	ج ١، ص ٣٣٢ : ٢٩، ٣٠
	الوحي
	ج ١، ص ٢٥ : ٧
	ج ١، ص ٢٦ : ١٨، ٢٢
	ج ١، ص ٢٧ : ٩، ٤، ١
	ج ١، ص ٢٨ : ١٨، ٢٢، ٢٤
	ج ١، ص ٣٠ : ٣، ٤، ١٨،
	٢٠

الوحي الذاتي

ج ١، ص ٢٣٣ : ١٨

الوحي السماوي

ج ١، ص ٢١ : ١٨

ج ١، ص ٢٨ : ٢٥

ج ١، ص ٣٠ : ١٦

الوحي القرآني

ج ١، ص ٢٧ : ١٤

ج ١، ص ٣٥ : ١٢

ج ١، ص ٣٧ : ٢٦

ج ١، ص ٢٥٨ : ٢٥

الوحي المحمدي

ج ١، ص ٢٠٧ : ٦

ج ١، ص ٢٢٨ : ١

ج ١، ص ٢٣٤ : ٢٠٤٧

الوحي المدني

ج ١، ص ٢٣٣ : ٦٠٥

الوحي المكي

ج ١، ص ٢٣٣ : ٥

الوحي النبوي

ج ١، ص ٤٣ : ١٢

ج ١، ص ٣٢٩ : ١٤

ج ١، ص ٢٢٨ : ١٦، ١٤، ٦

٢٨، ٢٢، ١٧

ج ١، ص ٢٢٩ : ١٧، ٧، ٢

٢٣

ج ١، ص ٢٣٠ : ٢٦، ٢٥، ١٤

ج ١، ص ٢٣٢ : ١٥، ١٤، ٢

ج ١، ص ٢٣٣ : ١٢، ١٨

٢٩، ٢٧، ٢٦، ٢٠، ١٩

ج ١، ص ٢٣٤ : ٢١، ١

ج ١، ص ٢٥٧ : ٣

ج ١، ص ٢٥٨ : ٢٧

ج ١، ص ٢٥٩ : ١٣

ج ١، ص ٢٦٧ : ١٢

ج ١، ص ٢٦٩ : ٢٤

ج ١، ص ٣٥٢ : ١

ج ١، ص ٤٠٢ : ٣

ج ٢، ص ١٥١ : ٢١

الوحي الالهي

ج ١، ص ٢٨ : ٢٧

ج ١، ص ٣٥ : ٢٥، ٩

ج ١، ص ٧٨ : ٢٦

ج ١، ص ١٣٧ : ٣

ج ٢، ص ١١٨ : ٩

ج ٢، ص ١٢٠ : ٨

ج ٢، ص ١٤٧ : ٢٤

ج ٢، ص ١٦٠ : ١ - ٢

ورق البردي

ج ١، ص ١٥٣ : ١
الوزراء

ج ١، ص ٣٨٢ : ٨
الوصايا

ج ٢، ص ٣٩ : ٢٢
وضع الحديث

ج ١، ص ٩٤ : ١
الوضوء

ج ١، ص ٩٨ : ٢٧
الوطن العربي

ج ٢، ص ٥٨ : ١٠
الوطنية

ج ١، ص ٣١٥ : ٢٦
وفاة الرسول

ج ١، ص ٢٥٧ : ٣
وفاة النبي

ج ١، ص ٧٨ : ٢٩

ج ١، ص ٩٩ : ٢٣

ج ١، ص ١٤٢ : ١٣

ج ٢، ص ٢٠٩ : ٧

— ي —

يأجوج ومأجوج

ج ١، ص ٤٥ : ١٧
اليهود

ج ١، ص ٢٢ : ٢٥
ج ١، ص ٣٢ : ٨، ١٥، ١٦، ١٩

ج ١، ص ١٣٢ : ٥، ١
ج ١، ص ١٣٦ : ١٣
ج ١، ص ١٣٧ : ٢٣، ٢٦، ٢٩
ج ١، ص ١٣٨ : ٣، ٤، ١١، ١٩

ج ١، ص ١٦٢ : ١٢

ج ١، ص ١٦٤ : ١٦

ج ١، ص ٢٢٦ : ٢٣

ج ١، ص ٢٢٨ : ٦

ج ١، ص ٢٣٥ : ١٠، ١٤

ج ١، ص ٣٩٧ : ٣

ج ١، ص ٤١٤ : ٤، ٦

ج ١، ص ٤١٧ : ٢

ج ١، ص ٤٢١ : ٣

ج ٢، ص ١٥٢ : ٨

ج ٢، ص ٢٠٧ : ٢٤، ٢٦

ج ٢، ص ٢٠٨ : ٢

ج ٢، ص ٢١٣ : ١٢، ٢٠

ج ٢، ص ٢٣٧ : ١٦، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٤ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١

يهود بني النضير

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨

يهود خيبر

ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٩

يهود المدينة

ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٨

يهود مصر

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٠

اليهودية

ج ١ ، ص ٢٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣١ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٦ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢ ، ٥

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١١

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٤

ج ١ ، ص ١٨١ : ٥

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ١٤ ، ١٦ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٥

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٥

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٦ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٧

اليوم الآخر

ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١٦

يوم الفتح

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٥

يوم القيامة

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢١ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢١

ج ١ ، ص ٥١ : ٥

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٢

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٤

يوم اليمامة

ج ١ ، ص ٤١ : ١٩ — ٢٠

اليونانيون

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٣



سادساً : فهرس الأماكن

— أ —

أدنبه	آسيا
ج ١، ص ٣٨٨ : ٦، ٥	ج ٢، ص ٧٤ : ٢٣
ج ١، ص ٣٨٩ : ١٣، ١٦، ٢٥	ج ٢، ص ٧٥ : ٢
الأراضي السورية	ج ٢، ص ٧٧ : ٦
ج ٢، ص ١٧٥ : ١٣	ج ٢، ص ٩٥ : ٢٤
الأراضي العراقية	ج ٢، ص ١٥٨ : ١٤
ج ٢، ص ١٧٥ : ١٣	آسيا الصغرى
الأراضي المصرية	ج ١، ص ١٢٧ : ١٧
ج ٢، ص ١٩٠ : ٢٩	ج ٢، ص ٣٠ : ١٣
الأردن	آسيا الوسطى
ج ٢، ص ٢٦٦ : ٤	ج ٢، ص ٧٥ : ٦
أرغون	ج ٢، ص ٩٧ : ١٢، ١٤
ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٦	ج ٢، ص ١٥٢ : ٥
اسبانيا	ج ٢، ص ٢٣٥ : ٩
ج ١، ص ١٢٧ : ١٧	الإتحاد السوفيتي
ج ١، ص ٣٠٩ : ١٨	ج ٢، ص ٩٠ : ١٤
ج ١، ص ٣٥٤ : ٢٢	ج ٢، ص ٩١ : ٩، ٥
ج ١، ص ٣٦٥ : ٣٠	أثينا
ج ١، ص ٣٧٩ : ١٣، ٢١	ج ١، ص ٣١٨ : ٤
ج ١، ص ٣٨٠ : ٣	أحد
ج ١، ص ٤٢٧ : ٦	ج ١، ص ١٣٧ : ٢٥
ج ٢، ص ٧٤ : ٢٥	ج ١، ص ١٤١ : ١١

استجة (مدينة)

ج ٢، ص ٢٩٩ : ١٩

اسرائيل

ج ١، ص ١٣٦ : ١٣

الاسكندرية

ج ١، ص ٣١٨ : ٣١

ج ٢، ص ٢٥ : ١٥

ج ٢، ص ٣٠ : ١٢

ج ٢، ص ٤٩ : ١٣

ج ٢، ص ١٣٣ : ٢١

ج ٢، ص ١٣٤ : ٣١

اسكندرياه

ج ٢، ص ٧٥ : ١٢

إسلام أباد

ج ٢، ص ٢٦٦ : ١٩

الاسماعيلية

ج ١، ص ٣٢٩ : ١٨

ج ١، ص ٣٣١ : ٧

اشيلية

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٢٤

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٢٢

ج ٢، ص ٣١٤ : ٢٤

أصبهان

ج ٢، ص ٣١٩ : ٢٧

أصفهان

ج ١، ص ٣٣٤ : ٥

ج ٢، ص ٨٢ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢، ص ٢٧٥ : ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ١٥

ج ٢، ص ٢٧٦ : ١٦

ج ٢، ص ٢٧٧ : ٢

ج ٤، ص ٢٧٩ : ١٢ ، ١٥ ، ٢٨

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٦ ، ١٤

ج ٢، ص ٢٨٢ : ٩ ، ١١

ج ٢، ص ٢٨٣ : ١٧ ، ١٨

ج ٢، ص ٢٨٥ : ٢٣ ، ٢٤

ج ٢، ص ٢٨٦ : ٢ ، ٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٢٨

ج ٢، ص ٢٨٧ : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٩ ، ٢٥

ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٦ ، ٢٠

ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٢ ، ٢١

ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٢

ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٦ ، ١٩ ، ٢٦

ج ٢، ص ٣٢٩ : ٣

ج ٢، ص ٣٣٦ : ٣٠

اسبانيا الاسلامية

ج ٢، ص ٢٧٩ : ٢٨

ج ٢، ص ٢٨٦ : ٢٥

ج ٢، ص ٢٨٧ : ٧ ، ٢١ ، ٢٣

ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٩ - ٢٠

استانبول

ج ١، ص ٣٣٣ : ٨

ج ٢، ص ٢٦٤ : ١٨ ، ١٩

أفريقيا

- ج ١، ص ٣٩٦ : ١٤
ج ٢، ص ٨٥ : ١٣
ج ٢، ص ٨٧ : ١٥
ج ٢، ص ١١٧ : ١١

ألمانيا

- ج ١، ص ١٣٢ : ١٩
ج ٢، ص ٨٩ : ٢٨
ج ٢، ص ١٦٩ : ١٦
ج ٢، ص ٢٥٨ : ٢
ج ٢، ص ٣٣١ : ٦

الإمارات العربية المتحدة

- ج ١، ص ٢٩٤ : ٣ — ٤
ج ١، ص ٢٩٦ : ٩

أمريكا

- ج ٢، ص ٢٧ : ١٤
ج ٢، ص ١٤٣ : ٦
ج ٢، ص ١٩١ : ٩
ج ٢، ص ٢٥٨ : ٧

أمريكا الجنوبية

- ج ٢، ص ١٥٨ : ١٥

أمستردام

- ج ٢، ص ٣٦ : ١٩

انجلترا

- ج ١، ص ٢٨٣ : ٣، ٧
ج ١، ص ٢٩٣ : ١٠

- ج ١، ص ١٢٧ : ١٧
ج ٢، ص ٣٠ : ٥
ج ٢، ص ٧٤ : ٢٤
ج ٢، ص ٧٥ : ٨، ٩
ج ٢، ص ٧٦ : ٥

- ج ٢، ص ٧٧ : ٦
ج ٢، ص ٩٧ : ١، ٧
ج ٢، ص ١٤٣ : ٦
ج ٢، ص ١٥٨ : ١٤
ج ٢، ص ١٨٢ : ٦
ج ٢، ص ٢٩٣ : ٨
ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢

أفريقيا الشمالية

- ج ١، ص ١٩٠ : ٣٢
ج ٢، ص ٧٤ : ٢٣

أفريقيا الغربية

- ج ٢، ص ٩٧ : ٥

أفغانستان

- ج ١، ص ٢٩٦ : ٦
ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٣

الأقطار العربية

- ج ٢، ص ٨٨ : ١٤
ج ٢، ص ٩٣ : ٣١

أكسفورد

- ج ١، ص ٣٨٧ : ٢١
ج ١، ص ٣٨٩ : ١٩

ج ٢، ص ٢٨٦ : ٥ ، ١٠ ، ١٧ ،
٢٣ ، ٢٥

ج ٢، ص ٢٨٩ : ٢ ، ٦ ، ١٠ ،
١١

ج ٢، ص ٢٩٠ : ٩ ، ١٠ ، ١٥ ،
١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٩

ج ٢، ص ٢٩١ : ٣ ، ٧ ، ١١ ،
٢٢

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٤ ، ١٨ ، ٢٩

ج ٢، ص ٢٩٣ : ١ ، ١١ ، ١٣ ،
١٤ ، ١٦ ، ٢٢

ج ٢، ص ٢٩٤ : ١ ، ٢

ج ٢، ص ٢٩٥ : ١٧

ج ٢، ص ٢٩٦ : ١٩

ج ٢، ص ٢٩٨ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ٢، ص ٢٩٩ : ١٤ ، ١٦

ج ٢، ص ٣٠٠ : ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ٢، ص ٣٠١ : ٦ ، ١٧ ، ١٨

ج ٢، ص ٣٠٢ : ٧

ج ٢، ص ٣٠٤ : ٤ ، ١١ ، ١٧

ج ٢، ص ٣٠٧ : ٤ ، ٧ ، ١٢

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٥ ، ٨

ج ٢، ص ٣١٠ : ٢٠ ، ٢٢

ج ٢، ص ٣١١ : ١٥

ج ٢، ص ٣١٢ : ٢٢

ج ٢، ص ٣١٦ : ٢ ، ٥

ج ٢، ص ٣١٧ : ٣ ، ١٦

ج ٢، ص ٣١٩ : ٤

ج ٢، ص ٣٢٠ : ١٢

ج ٢، ص ٨٥ : ١٢ ، ١٧ ، ٢٦

ج ٢، ص ١١٦ : ٥

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٩

الأندلس

ج ١، ص ٤٢٩ : ١٣

الأندلس

ج ١، ص ٣٢٢ : ١٠ ، ١٧

ج ١، ص ٣٥٥ : ١٢ ، ١٣

ج ١، ص ٣٦٥ : ٢٣ ، ٢٦

ج ١، ص ٣٨٤ : ٣٠

ج ١، ص ٣٨٩ : ٨ ، ٩

ج ٢، ص ٢٦ : ٢٩

ج ٢، ص ٤٨ : ٤

ج ٢، ص ٥٣ : ٢١

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٢

ج ٢، ص ٨٥ : ٣٠

ج ٢، ص ٩٠ : ٢٢

ج ٢، ص ٩٦ : ٣

ج ٢، ص ١٧٣ : ١٧

ج ٢، ص ١٨٢ : ٩

ج ٢، ص ٢٧٥ : ٢ ، ١٢ ، ٢٣

ج ٢، ص ٢٧٩ : ٦ ، ٨ ، ٢٧

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٨ ، ١٠ ، ٢٥ ،

٢٨

ج ٢، ص ٢٨٢ : ٤ ، ٧ ، ١٢ ،

٣٠

ج ٢، ص ٢٨٣ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٨٤ : ٤ ، ١٥

ج ١، ص ٣١٧ : ٤ ، ٣
ج ١، ص ٣١٨ : ٥ ، ٧ ، ١٢ ،
٢٦ ، ٢٢
ج ١، ص ٣١٩ : ٨ ، ٣
ج ١، ص ٣٢٠ : ١٩ ، ٣
ج ١، ص ٣٢٢ : ١٩ ، ١٨
ج ١، ص ٣٢٨ : ٢٨
ج ١، ص ٣٢٩ : ١
ج ١، ص ٣٣٢ : ٥
ج ١، ص ٣٣٣ : ٢٤ ، ٢٠ ، ٢
ج ١، ص ٣٣٤ : ٨
ج ١، ص ٣٦٨ : ٢٨ ، ٢٣
ج ٢، ص ٢٢ : ٢٥ ، ١
ج ٢، ص ٢٣ : ٢٩ ، ١٢
ج ٢، ص ٣٦ : ١٥
ج ٢، ص ٤٧ : ١
ج ٢، ص ٥٠ : ٩
ج ٢، ص ٥٥ : ٢
ج ٢، ص ٥٧ : ١٠
ج ٢، ص ٦٤ : ٣٣
ج ٢، ص ٦٧ : ٣٦
ج ٢، ص ٧٤ : ٢٢
ج ٢، ص ٧٥ : ١٢
ج ٢، ص ٧٦ : ٣٠ ، ٣
ج ٢، ص ٧٧ : ١٠
ج ٢، ص ٨٣ : ١٨
ج ٢، ص ٨٧ : ٨
ج ٢، ص ١٤١ : ١٣ ، ٨
ج ٢، ص ١٤٢ : ٢٤

ج ٢، ص ٣٢١ : ١
ج ٢، ص ٣٢٢ : ١٥ ، ٧ ، ٣
ج ٢، ص ٣٢٣ : ٢
ج ٢، ص ٣٢٤ : ٥
ج ٢، ص ٣٢٥ : ١٤ ، ٦
ج ٢، ص ٣٢٧ : ٢
ج ٢، ص ٣٢٨ : ١١
ج ٢، ص ٣٢٩ : ١٤ ، ٦ ، ٢
٢٨ ، ٢١
ج ٢، ص ٣٣١ : ٢٩ ، ١٠
ج ٢، ص ٣٣٢ : ٥
ج ٢، ص ٣٣٣ : ١٤ ، ٧ ، ٢
٢٧
ج ٢، ص ٣٣٤ : ٢٤ ، ٦
ج ٢، ص ٣٣٥ : ١٠ ، ٧ ، ٣
ج ٢، ص ٣٣٦ : ٢٩ ، ١٥
ج ٢، ص ٣٣٧ : ٩
ج ٢، ص ٣٤١ : ١
ألة (مدينة)
ج ٢، ص ٣٠٠ : ٤
الأنهار
ج ٢، ص ٩٨ : ١٠
أوروبا
ج ١، ص ٢٥ : ١٤
ج ١، ص ١٢٧ : ٢١
ج ١، ص ١٢٩ : ٢٠
ج ١، ص ١٤٢ : ٢٤
ج ١، ص ٣٠٩ : ٣

ايران القديمة

ج ٢، ص ٢٥٩ : ١٧

ايطاليا

ج ١، ص ١٢٧ : ١٨

ج ١، ص ١٣٢ : ٢٠

ج ١، ص ٤٢٧ : ٥

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٩

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٢٦

ج ٢، ص ٣٣٠ : ٢٢

أيونية

ج ١، ص ٣١٨ : ٢

— ب —

باريس

ج ١، ص ٣٢ : ١٣

ج ١، ص ٥٥ : ٢، ٤

ج ١، ص ٣١٦ : ٢٨

ج ١، ص ٣٢١ : ٦

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٨

ج ١، ص ٣٨٧ : ٥

ج ١، ص ٣٨٨ : ٢٤، ٢٥، ٢٦

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٤

ج ١، ص ٣٩٠ : ١١، ١٦، ٣٢

ج ٢، ص ٤٠ : ١٤

ج ٢، ص ٥٥ : ٢

ج ٢، ص ٦٤ : ١٣

ج ٢، ص ٦٥ : ١٢، ١٦

ج ٢، ص ٦٥ : ٢٩، ٣٢

ج ٢، ص ١٥٨ : ١٤

ج ٢، ص ١٦٨ : ١٨، ٢٣

ج ٢، ص ١٦٩ : ١٢

ج ٢، ص ١٩١ : ٩

ج ٢، ص ٢١٩ : ١١

ج ٢، ص ٢٣٢ : ٢

ج ٢، ص ٢٣٩ : ١٧

ج ٢، ص ٢٤٤ : ٢٧

ج ٢، ص ٢٥٨ : ١٣

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٥، ٦

ج ٢، ص ٢٧٩ : ٦

ج ٢، ص ٢٨٣ : ١٦، ١٧، ١٨

ج ٢، ص ٢٨٩ : ٣

ج ٢، ص ٢٩٤ : ٢٤

أوروبا الشرقية

ج ٢، ص ٩٧ : ٢٠

أوروبا الغربية

ج ٢، ص ٩٧ : ٢٧

أوريولة (مدينة)

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٣

ايران

ج ١، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١، ص ٢٩٦ : ٨

ج ١، ص ٣٢٩ : ٤

ج ١، ص ٣٣٠ : ٧، ٩

ج ١، ص ٣٣٣ : ١٠

ج ١، ص ٣٨٧ : ٣٠

ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٣٥

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١

باكستان

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٣١

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٩

البحر الأبيض المتوسط

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٥

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٨

بحر قزوين

ج ٢ ، ص ٧٥ : ١

البحر الميت

ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٦

البحرين

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٣

بخارى

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٣

بدر

ج ١ ، ص ٣٤ : ٥

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٧

ج ١ ، ص ٥٠ : ٣

ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨ ، ٣٤

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٤١ : ١١ ، ١٣

ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٦

البرتغال

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١٢

برشلونة

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٣

برلين

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٥٠ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ٢٣

بريطانيا

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٦

بريل

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٢

برينستون

ج ١، ص ٣٥٩ : ٣

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٢

البصرة

ج ١، ص ٤٠٩ : ٣١

ج ١، ص ٤١٠ : ١٥

ج ١، ص ٤١١ : ٦

ج ٢، ص ١٧٥ : ٤

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٦

بغداد

ج ١، ص ٢٢ : ٨

ج ١، ص ١٩٥ : ١٣، ٢٣، ٢٦

ج ١، ص ٣٧٣ : ٢٣، ٢٨

ج ٢، ص ٤٥ : ٦

ج ٢، ص ١٧٣ : ٧

ج ٢، ص ١٧٦ : ٩، ١٢

ج ٢، ص ١٨٢ : ١، ٣

ج ٢، ص ١٩٨ : ٢

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٦

ج ٢، ص ٣١١ : ١٤

ج ٢، ص ٣١٧ : ٤

ج ٢، ص ٣٣٨ : ١٥

ج ٢، ص ٣٤٢ : ٦

بقسرة (مدينة)

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٣

بلاد الاسلام

ج ١، ص ٢٥٧ : ٢٣

ج ١، ص ٢٧٤ : ٢٣

ج ٢، ص ٧٣ : ١١

ج ٢، ص ٧٤ : ٢٩

ج ٢، ص ٧٥ : ٢٧

ج ٢، ص ١٧٣ : ١٦

ج ٢، ص ١٧٦ : ٢٥

ج ٢، ص ٢٢٣ : ١٦

البلاد الاسلامية

ج ١، ص ٢٥٥ : ٢ - ٣

ج ١، ص ٢٩٣ : ٢٩

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٤ : ١١

ج ٢، ص ١٦٩ : ٨

البلاد الأوروبية

ج ١، ص ٤٢٧ : ١٧

بلاد الرافدين

ج ٢، ص ١٩٠ : ١٩

بلاد الروم

ج ١، ص ٤٠٤ : ١٠

بلاد العرب

ج ١، ص ١٣٤ : ١٨، ٢٢

ج ١، ص ١٣٥ : ١٩

ج ١، ص ٤٢٧ : ٢٩

ج ٢، ص ١٧٢ : ٥

ج ٢، ص ١٩٨ : ٤

البلاد العربية

ج ١، ص ١٤٢ : ٩

ج ٢، ص ٣٠ : ٧

ج ٢، ص ١٧٢ : ١

ج ٢، ص ٢٧٦ : ٥

بلاد الغال

ج ١، ص ٤٢٧ : ٥

بلاد ما بين النهرين

ج ١، ص ٣١٧ : ٣٠

بلاد النوبة

ج ٢، ص ٩٧ : ٧

البلدان الاسلامية

ج ٢، ص ٢١٠ : ٤

البلدان الغربية

ج ٢، ص ١٧١ : ٤

بلتلة (مدينة)

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٣

بلنسية

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١٠، ٨

ج ٢، ص ٢٩٣ : ٥

بمباي

ج ٢، ص ٦٥ : ٦

بهرج

ج ١، ص ٣٧٣ : ٢٣

بودايبست

ج ١، ص ٣٨٨ : ٣١

بولاق

ج ٢، ص ٣٣٩ : ١٢

بيت المقدس

ج ١، ص ٣٧٣ : ٢٣

بيروت

ج ١، ص ١٩٤ : ٣، ١٥، ٢٧،

٣٠

ج ١، ص ١٩٥ : ٣٢، ٣٠، ٥

ج ١، ص ١٩٩ : ٢٧

ج ١، ص ٢٤٦ : ٥

ج ١، ص ٢٤٧ : ٢٦

ج ١، ص ٣٣٦ : ١٢

ج ١، ص ٣٣٧ : ٦، ٣٤

ج ١، ص ٣٣٨ : ١، ١٤

ج ١، ص ٤٣٢ : ٨، ١٠، ٢٥

ج ١، ص ٤٣٤ : ١١، ١٣، ٢٩

ج ٢، ص ٦٨ : ٢٥، ٣٢

ج ٢، ص ٨٩ : ١٤

ج ٢، ص ١٩٤ : ٢

ج ٢، ص ٢٤٥ : ٦

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٢٧

ج ٢، ص ٢٦٤ : ٢٥

ج ٢، ص ٢٦٥ : ٣، ١٢، ١٨،

٢١

ج ٢، ص ٢٦٦ : ١، ٦، ٧،

١٦، ١٤

ج ٢، ص ٢٦٧ : ٣، ٢١، ٢٤، ٢٩

ج ٢، ص ٢٦٨ : ٧، ١١، ١٤، ١٦، ١٩، ٢٢

ج ٢، ص ٣١٠ : ١٩

ج ٢، ص ٣٣٨ : ٢٧

ج ٢، ص ٣٣٩ : ٩، ٢٥، ٢٦، ٣٢

بيزنطة

ج ٢، ص ٧٤ : ٣

ج ٢، ص ١٦٨ : ٢١، ٢٧

ج ٢، ص ١٧٢ : ١١

ج ٢، ص ١٧٩ : ٩

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٩

— ت —

تاشكند

ج ٢، ص ٨٨ : ٢٢

تركستان

ج ٢، ص ٧٤ : ٢٥

ج ٢، ص ٨٨ : ٢٢

تركيا

ج ١، ص ٣٣٣ : ٨

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٣

تميم

ج ١، ص ٤٢٨ : ١٦

تهامة

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٧

تونس

ج ١، ص ١٣ : ٩، ١١

ج ١، ص ٥٥ : ١٩

ج ٢، ص ٢٥ : ١٩

ج ٢، ص ٦٦ : ١٨

ج ٢، ص ٦٧ : ٢، ١٨

ج ٢، ص ٦٨ : ٢٩، ٣٣

ج ٢، ص ١٦٠ : ١٣

ج ٢، ص ١٨٥ : ٢٧

ج ٢، ص ١٩٤ : ٣٠

ج ٢، ص ١٩٧ : ٦

ج ٢، ص ٢٦٥ : ١٤

— ج —

جبال الأورال

ج ٢، ص ٩٧ : ١٣

جبال الناي

ج ٢، ص ٩٧ : ١٢

جبل حراء

ج ١، ص ٢٢٠ : ١٠

جلدة

ج ٢، ص ٢٦٧ : ١، ١١، ١٩

ج ٢، ص ٢٦٨ : ١

الجزائر

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٦

ج ٢، ص ١٤٣ : ٧ ، ٢٠

ج ٢، ص ١٥٧ : ٢١

ج ٢، ص ٢٨٧ : ١٤ ، ١٨

ج ٢، ص ٣٣٩ : ١٠

جزر البحر الأبيض المتوسط

ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٢

جزر واق الواق

ج ٢، ص ٩٧ : ٢٩ — ٣٠

جزيرة العرب

ج ١، ص ١٤٢ : ٢١

ج ٢، ص ٩٦ : ٣

ج ٢، ص ١٧٦ : ١٩

الجزيرة العربية

ج ١، ص ٤٥ : ٢٣

ج ١، ص ٥٤ : ٢

ج ١، ص ٦٣ : ٢١

ج ١، ص ١٠٦ : ١

ج ١، ص ١٩٠ : ٥ ، ٨

ج ١، ص ٤٠٦ : ٢٠

ج ١، ص ٤٢١ : ٣

ج ١، ص ٤٢٥ : ٢٤

ج ١، ص ٤٢٦ : ١٨

ج ١، ص ٤٢٧ : ١٧ ، ٢٥

ج ١، ص ٤٢٨ : ٢٦

ج ١، ص ٤٢٩ : ١٦

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٤ ، ٢٧

ج ٢، ص ٨٠ : ١

ج ٢، ص ٩٧ : ٦

ج ٢، ص ١٧٤ : ١١ ، ١٤

ج ٢، ص ١٧٦ : ١٥

ج ٢، ص ١٨٩ : ١١ — ١٢

ج ٢، ص ١٩٠ : ١١ ،

١٨ — ٢١ ،

ج ٢، ص ١٩٢ : ١٤

ج ٢، ص ١٩٦ : ٣٤

ج ٢، ص ٢٣٢ : ٣

الجمهورية العربية المتحدة

ج ٢، ص ٩٤ : ٢٥

جنوب أفريقيا

ج ٢، ص ١٥٢ : ٤

جنيف

ج ٢، ص ٣٠ : ١٦

ج ٢، ص ٦٦ : ١٧

جيان

ج ٢، ص ٢٩٠ : ٢٨

ج ٢، ص ٣٠١ : ١٠

— ح —

الحبشة

ج ١، ص ١٥٥ : ٢٤ ، ٢٧

ج ١، ص ١٥٦ : ٤ ، ١١ ، ١٢

ج ١، ص ١٥٩ : ٢٣

الحجاز

ج ١، ص ١٩٠ : ٣ ، ١١

ج ١، ص ٤٠٦ : ٢٤ ، ٢٦

حيدر آباد
ج ٢، ص ٤٩ : ١٧، ١٨

الحيرة

ج ١، ص ٤١٦ : ١

— خ —

الخنديق

ج ١، ص ١٣٢ : ٥

خيبر

ج ١، ص ١٣٨ : ٨، ١٥، ١٩

— د —

دائية (مدينة)

ج ٢، ص ٣٣٣ : ٢١

دمشق

ج ١، ص ٢٢ : ٨

ج ١، ص ٥٥ : ٩، ١٥

ج ١، ص ٢٩٩ : ٢٧

ج ١، ص ٤٣٧ : ٣٠

ج ٢، ص ٣٨ : ٢٢

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢، ٢٣

ج ٢، ص ٩٠ : ٦

ج ٢، ص ٩٤ : ٢٣

ج ٢، ص ١٩٤ : ١٩

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٤

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٢٤، ٢٥

ج ٢، ص ٢٦٧ : ٣١

ج ١، ص ٤٢٧ : ٢٦

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٧

الحدود السورية

ج ١، ص ٤٨ : ٢٩

الحدود اليمنية

ج ٢، ص ١٧٤ : ٦

الحديبية

ج ١، ص ١٤١ : ١٧، ١٢

حراء

ج ١، ص ٢١٤ : ١١

ج ١، ص ٢١٧ : ٢٧

ج ١، ص ٢١٩ : ٢٥

ج ١، ص ٢٢٠ : ٨، ١٠

ج ١، ص ٢٣٤ : ٢٦

حران

ج ٢، ص ٣٣٤ : ٦

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٨

حلب

ج ١، ص ٤٢٩ : ١٤

ج ٢، ص ٦٧ : ١

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢

حماة

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢

حمص

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٦٨ : ١١

دول الخليج

ج ١، ص ١٣ : ١٣ ، ١٥

ديجون

ج ٢، ص ٦٥ : ٢٦

— ر —

الرباط

ج ١، ص ٣٠٧ : ٤

ج ١، ص ٣٥٩ : ٣

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٦٥ : ٧

روسيا

ج ١، ص ١٣٩ : ٢٤

ج ٢، ص ٨٨ : ١٢

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٧

ج ٢، ص ٩١ : ٣ ، ٤ ، ٢٤

ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٤

رومانيا

ج ٢، ص ٧٥ : ٢٢

رومه

ج ١، ص ٣١٨ : ٤

ج ٢، ص ٢٣ : ١٤

ج ٢، ص ٣٦ : ٥

ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٧

الرياض

ج ١، ص ٢٠٥ : ٧

ج ١، ص ٢٠٧ : ١٧

ج ١، ص ٢٤٧ : ٢٨

ج ١، ص ٢٩٩ : ١٦

ج ٢، ص ١٩٨ : ٣٤

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٢١

ج ٢، ص ٢٦٥ : ٢٩ ، ٥

— ز —

زنجرار

ج ٢، ص ٧٦ : ٦

الزهراء (مدينة)

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٩

الزهرة

ج ٢، ص ٤٨ : ٨

— س —

سامراء

ج ٢، ص ١٧٣ : ١٣ ، ١٠

ج ٢، ص ١٧٥ : ٢١ ، ١٥

سرقسطة

ج ٢، ص ٢٨٤ : ٩

ج ٢، ص ٢٩٧ : ٥

ج ٢، ص ٣٣٤ : ١٨ ، ٧

السعودية

ج ٢، ص ٢٦٥ : ١٠

سمرقند

ج ١، ص ٣٠٩ : ١٨

ج ٢، ص ٣١٥ : ٢٣

السند

ج ٢ ، ص ٤٦ : ١٩

السودان

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٩

سوريا

ج ١ ، ص ٦٤ : ٧

ج ١ ، ص ٨٩ : ١١

ج ١ ، ص ١٩٠ : ٣

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣٠

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٦ ، ٧ ، ٥

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩ ، ٤

سوسة

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٩

سيبيريا الغربية

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٣

— ش —

الشارقة

ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٠

الشام

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٩

شبه جزيرة ايبيريا

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٣١

شبه جزيرة العرب

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٦

شبه الجزيرة العربية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١٣

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٢

شبه القارة الهندية

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٥

الشرق

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٣

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٥ ، ١٨

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢٨

الشرق العربي

ج ١، ص ٣٣٤ : ٢٠

ج ١، ص ٣٤٣ : ١٧، ١٤

ج ١، ص ٣٦٣ : ١٧، ٢٢، ٢٣

شمال أفريقيا

ج ١، ص ١٤٣ : ٢٩

ج ١، ص ٣٩٠ : ٢٠

ج ١، ص ١٤٩ : ١٢

ج ١، ص ٣٩٨ : ٣٠

ج ٢، ص ١٥٦ : ٢٨

ج ٢، ص ٢٤ : ٣

ج ٢، ص ١٧٤ : ٤

ج ٢، ص ٦٤ : ٤، ٦

ج ٢، ص ١٨١ : ٢٢

ج ٢، ص ٩٥ : ٢٢

ج ٢، ص ١٨٢ : ٩، ١٣

ج ٢، ص ١٤٢ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٩٣ : ١٦

الشرق الأدنى

شيراز

ج ١، ص ١٨٩ : ٢٩

ج ٢، ص ٤٥ : ٦

ج ١، ص ٣١٧ : ٢٩

شيكاغو

ج ٢، ص ٣٠ : ٥

ج ٢، ص ٢٧٦ : ١٠، ١٤

ج ٢، ص ١٧٦ : ١١

ج ٢، ص ٢٣٢ : ١

— ص —

ج ٢، ص ٢٣٨ : ١٨

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٦

صحراء سنجار

الشرق الأقصى

ج ٢، ص ٤٥ : ٢

ج ٢، ص ٩٦ : ٢٧

ج ٢، ص ٤٦ : ١١

ج ٢، ص ١٧٦ : ١١

الصحراء العربية

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٩

ج ١، ص ٣٨٣ : ١٣

صقلية

الشرق الأوسط

ج ٢، ص ٨٥ : ٢٤

ج ١، ص ٣٦٣ : ١٨

صنعاء

ج ١، ص ٣٨٠ : ٣ — ٤

ج ٢، ص ١٩٦ : ٣٣

ج ٢، ص ١٥٥ : ١٠

ج ٢، ص ١٩٨ : ٣٢

ج ٢، ص ١٦٨ : ١٨

ج ٢، ص ١٧٢ : ١٢

صوص

ج ١، ص ٣٧٥ : ١٩

الصين

ج ١، ص ١٣٢ : ٢٨

ج ٢، ص ٧٥ : ١٩

ج ٢، ص ٩٥ : ٢٣

ج ٢، ص ٩٦ : ٢٨

— ض —

الضفة الغربية

ج ٢، ص ١٥٨ : ٢

— ط —

الطائف

ج ١، ص ١٥٢ : ١٩

ج ١، ص ١٥٩ : ١٣

ج ١، ص ١٦٠ : ١٣، ٢٢، ٢٩

ج ١، ص ١٨٣ : ١١، ٥

ج ١، ص ١٩٠ : ١٢

ج ١، ص ٢٢٠ : ٢، ١٢

طرابلس «لبنان»

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢

طليطلة

ج ٢، ص ٢٩٣ : ٤

ج ٢، ص ٣٠٢ : ١٨

ج ٢، ص ٣٢٥ : ٢٣

طهران

ج ١، ص ٣٣٣ : ١٠

— ع —

العراق

ج ١، ص ٨٨ : ١٨، ١٩

ج ١، ص ٩٧ : ١

ج ١، ص ٣١٨ : ٣٠

ج ٢، ص ١٧٤ : ٢٠

ج ٢، ص ١٩٠ : ٢٥، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٤

عطار

ج ٢، ص ٤٨ : ٨

العقبة

ج ١، ص ١٥٣ : ٢٤

عكاظ

ج ١، ص ١٤١ : ١٤

ج ١، ص ٢٩٩ : ١٥

عمان «الأردن»

ج ٢، ص ٢٦٦ : ٤، ٩

— غ —

غار حراء

ج ١، ص ٣٩ : ١٩

ج ١، ص ٣٧ : ٢٦

ج ١، ص ١٥٠ : ٢٧، ٢٨، ٢٩

ج ١، ص ٢١٢ : ٢٣

ج ١، ص ٢١٦ : ٢٨

ج ١، ص ٢٤٥ : ١٩

الغرب

ج ٢، ص ٩٤ : ٣	ج ١، ص ٢٢ : ١٤ ، ٢٢
ج ٢، ص ١٠٧ : ١٩	ج ١، ص ٣٦ : ٢٤
ج ٢، ص ١١٦ : ٧	ج ١، ص ٦٦ : ١٩ ، ٢١
ج ٢، ص ١٢٧ : ١٤	ج ١، ص ٦٧ : ٩
ج ٢، ص ١٤٠ : ٢١	ج ١، ص ١٢٢ : ٣
ج ٢، ص ١٤١ : ١١	ج ١، ص ١٧٤ : ١٤
ج ٢، ص ١٤٢ : ٢٠ ، ٢٣	ج ١، ص ٢١٠ : ١١ ، ١٥
ج ٢، ص ١٤٨ : ٥ ، ٣٠	ج ١، ص ٣١٥ : ٣ ، ١٦ ، ٢١
ج ٢، ص ١٥٢ : ١٨ ، ٢٣	ج ١، ص ٣٢٠ : ٢٧
ج ٢، ص ١٥٥ : ١٣	ج ١، ص ٣٢٩ : ٢٠ ، ٢٣ ، ٣٠
ج ٢، ص ١٥٨ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥	ج ١، ص ٣٣١ : ٢٢
ج ٢، ص ١٦٩ : ١٠ ، ١٩	ج ١، ص ٣٣٣ : ١٧
ج ٢، ص ١٧٩ : ٨ ، ١١	ج ١، ص ٣٣٤ : ٧ ، ١٨ ، ٢٠
ج ٢، ص ٢٠٦ : ٥	ج ١، ص ٣٤٣ : ١٦

الغرب الأوروبي

ج ٢، ص ١٦٨ : ١٩

غرناطة

ج ٢، ص ٢٧٥ : ١٢
ج ٢، ص ٢٨٦ : ٢٠
ج ٢، ص ٢٩٣ : ٩ ، ٢٨

— ف —

فارس

ج ١، ص ١٩٠ : ٣
ج ١، ص ٤٠٤ : ٣
ج ٢، ص ٣٠ : ٢١
ج ٢، ص ٦٥ : ٢٩
ج ٢، ص ١٧٣ : ٩

ج ١، ص ٣٤٦ : ٣ ، ٢٠
ج ١، ص ٣٤٧ : ٢١ ، ٢٣
ج ١، ص ٣٥٠ : ١٢
ج ١، ص ٣٥٣ : ١٢
ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٣
ج ١، ص ٣٩٠ : ١٩
ج ٢، ص ٢١ : ٤ ، ١١
ج ٢، ص ٢٥ : ٢٥
ج ٢، ص ٣٦ : ١٦
ج ٢، ص ٤٠ : ٢ ، ١٢
ج ٢، ص ٥٠ : ٢٠
ج ٢، ص ٥٧ : ١١
ج ٢، ص ٦٤ : ٤ ، ٥
ج ٢، ص ٦٥ : ٢٠

فرنسا

- ج ١، ص ١٢٧ : ١٨
ج ١، ص ١٢٨ : ٤
ج ١، ص ٣٣٣ : ١
ج ١، ص ٣٥٦ : ١٦
ج ١، ص ٣٦٥ : ١٢ ، ٣٠
ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٤
ج ١، ص ٤٢٧ : ٦
ج ٢، ص ٩٤ : ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٦
ج ٢، ص ١١٣ : ٣٢
ج ٢، ص ١٤٣ : ٢٨
ج ٢، ص ١٤٦ : ١٨

فلسطين

- ج ٢، ص ٨٩ : ٢٢

فيتنام

- ج ١، ص ٣٦٦ : ٢٣

— ق —

قادس

- ج ٢، ص ٣٢٤ : ٢٠

القاهرة

- ج ١، ص ٥٥ : ٦ ، ٣٣
ج ١، ص ١٩٤ : ٦ ، ١٢ ، ١٨ ، ٢٤
ج ١، ص ١٩٥ : ٨ ، ١١ ، ١٦
ج ١، ص ١٩٦ : ٣ ، ٩
ج ١، ص ٢٤٥ : ٣٤
ج ٢، ص ٢٣٨ : ٢ ، ٤ ، ٧
ج ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٩
ج ٢، ص ٢٣٩ : ٥ ، ٧ ، ١٥
ج ١٧ ، ١٩ ، ٢٣
ج ٢، ص ٢٥٨ : ٣
ج ٢، ص ٢٦٠ : ٩
ج ٢، ص ٢٦٣ : ٩
ج ٢، ص ٢٦٥ : ٢ ، ٥ ، ١١ ، ١٦
ج ٢، ص ٢٦٦ : ١٢

القسطانيية	ج ٢، ص ٢٦٧ : ٨، ٥ : ٢٦
ج ٢، ص ٣٣٩ : ١٣	ج ٢، ص ٢٨٧ : ٣٠
قشتالة	ج ٢، ص ٢٨٨ : ١
ج ٢، ص ٢٩٧ : ٢٥	القدس
ج ٢، ص ٢٩٨ : ٤	ج ١، ص ١٩٨ : ٥
قلعة حزم	ج ٢، ص ١٧٤ : ٢٥، ٣١
ج ٢، ص ٢٩٠ : ٢٨	قرطاجنة
ج ٢، ص ٣٠١ : ١٠	ج ٢، ص ٢٣ : ١٥
قلعة ناندا	قرطبة
ج ٢، ص ٦٦ : ٢٧	ج ١، ص ٣٨٠ : ١٥
قلنبرية	ج ١، ص ٣٨٣ : ٢٣
ج ٢، ص ٣٢٥ : ١١	ج ٢، ص ٥٣ : ١٦
قم	ج ٢، ص ٩٦ : ١٢
ج ١، ص ٣٧٥ : ٣	ج ٢، ص ٢٧٥ : ١٢
القوقاز	ج ٢، ص ٢٧٦ : ٢٨
ج ٢، ص ٩٧ : ٢٢	ج ٢، ص ٢٩٨ : ٨
القيروان	ج ٢، ص ٣٠٤ : ٢٢
ج ٢، ص ٦٨ : ٢٩	ج ٢، ص ٣٠٧ : ١٩، ٢١، ٢٧
ج ٢، ص ١٨٥ : ٢٦	ج ٢، ص ٣١٤ : ٨
ج ٢، ص ٣٣٥ : ٥	ج ٢، ص ٣٢٧ : ١١، ٢
— ك —	ج ٢، ص ٣٣٠ : ١٩، ١٣
كامبردج	ج ٢، ص ٣٣١ : ٢٨، ١٥
ج ٢، ص ٦٤ : ١٢	ج ٢، ص ٣٣٣ : ٢٤، ٢١
ج ٢، ص ٨٠ : ٢	ج ٢، ص ٣٣٤ : ٥
	قطلونية
	ج ٢، ص ٢٩٧ : ١٦

كراتشي

ج ٢، ص ٦٦ : ١٦

ج ٢، ص ٢٧٦ : ٢٤

كشمير

ج ١، ص ٣٧٣ : ٢٣

كلرمان

ج ٢، ص ٦٤ : ٢٣

كوريا

ج ٢، ص ٧٥ : ٣

الكزفة

ج ١، ص ٨٢ : ٢٥

ج ١، ص ٨٨ : ١٩

ج ١، ص ٩١ : ١٧

ج ١، ص ٢٧٠ : ٦

ج ١، ص ٤٠٩ : ٣١

ج ١، ص ٤١٠ : ١٤ ، ١٦

ج ١، ص ٤١١ : ٦

ج ٢، ص ٤٥ : ٢

ج ٢، ص ٤٦ : ١١

ج ٢، ص ١٧٥ : ٤

كولومبيا

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٤

الكويت

ج ١، ص ٢٩٤ : ٥

ج ١، ص ٢٩٦ : ١٠

ج ١، ص ٣٠٠ : ١٧

ج ٢، ص ٢٦٨ : ٣ ، ١٠

كوينبرا

ج ٢، ص ٣٢٥ : ١١

— ل —

لاهاي

ج ١، ص ٣٨٧ : ٥

ج ١، ص ٣٩٠ : ١١

لقنت (مدينة)

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٣

لندن

ج ١، ص ٣٩٠ : ٤ ، ١٣

ج ١، ص ٣٩١ : ٩

ج ١، ص ٣٩٦ : ٨

ج ٢، ص ٣٦ : ١٥

ج ٢، ص ٨٠ : ٢

ج ٢، ص ٨٥ : ١٣

ج ٢، ص ٢٨٢ : ١٠

لنينجراد

ج ٢، ص ٩٠ : ١ ، ٨

لورقة (مدينة)

ج ٢، ص ٣٠٠ : ٤

لوهافر (مدينة)

ج ٢، ص ٦٥ : ٢٧

ليبيا

ج ١، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١، ص ٢٩٦ : ٩

ليدن

ج ١، ص ١٩٤ : ٩

ج ٢، ص ٦٤ : ١٧

ج ٢، ص ٨٠ : ٢

ج ٢، ص ٨٢ : ٢١

ج ٢، ص ٨٣ : ٣١

ج ٢، ص ٨٨ : ١٠

ج ٢، ص ٢٨٧ : ٢٩

— م —

ماين النهرين

ج ٢، ص ٦٤ : ٣٢

ماردة

ج ٢، ص ٢٩٩ : ٢

مالقة

ج ٢، ص ٢٧٥ : ١٢

مالوركا

ج ١، ص ٣٨٠ : ٨

مالشيستر

ج ١، ص ٣٥٩ : ٢

ج ١، ص ٣٨٩ : ٢٠

مجرىط

ج ٢، ص ٣٣٣ : ٧

مدائن صالح

ج ٢، ص ١٩٦ : ٣٥

مدريد

ج ١، ص ٣٨٤ : ٢٩

ج ١، ص ٣٩١ : ٢، ١١

ج ٢، ص ٢٧٥ : ١٦

ج ٢، ص ٢٧٦ : ٣٠

ج ٢، ص ٢٨١ : ٢٧، ٢٩

ج ٢، ص ٢٨٣ : ١

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١٠

ج ٢، ص ٢٨٥ : ٢، ٥، ٢٦، ٢٩

ج ٢، ص ٢٨٦ : ١، ٢١، ٢٢، ٢٣

ج ٢، ص ٣٣٣ : ٧

ج ٢، ص ٣٣٨ : ٢٢

ج ٢، ص ٣٣٩ : ٢

مدغشقر

ج ٢، ص ٧٦ : ٦

المدن الاسلامية

ج ٢، ص ١٧٥ : ٤

ج ٢، ص ١٨٨ : ٥

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٢٥

المدينة المنورة

ج ١، ص ٣٢ : ١٦، ١٨

ج ١، ص ٣٧ : ٢٧، ٣٠

ج ١، ص ٤٠ : ٢٦

ج ٢، ص ١٨٣ : ١٩	ج ١، ص ٤٥ : ٢٢
ج ٢، ص ١٨٥ : ١٩	ج ١، ص ٤٧ : ٦
ج ٢، ص ١٨٦ : ٢٢	ج ١، ص ٥٤ : ١
ج ٢، ص ١٩٧ : ١	ج ١، ص ٦٥ : ٥
ج ٢، ص ٢٠٨ : ١٠، ١٣	ج ١، ص ٨٨ : ١٧
ج ٢، ص ٢٢٠ : ٧، ٨، ١٠، ١١	ج ١، ص ٩٠ : ١٤
ج ٢، ص ٢٣٥ : ٤، ٥	ج ١، ص ٩١ : ١٦، ٢٦
المراغة	ج ١، ص ٩٥ : ١٧، ٢٤، ٢٦
ج ٢، ص ٤٥ : ٨	ج ١، ص ١٠٥ : ٢٠
مراكش	ج ١، ص ١٢٧ : ١٩
ج ١، ص ٣٠٩ : ١٨	ج ١، ص ١٣٢ : ١
ج ١، ص ٣٦٥ : ١٠	ج ١، ص ١٣٤ : ٧
ج ٢، ص ٢٩٣ : ٢٧	ج ١، ص ١٣٧ : ٢٨
ج ٢، ص ٣١٤ : ٢١	ج ١، ص ١٣٨ : ١، ٦، ٨
مرو	١١، ٢٧، ٢٨
ج ٢، ص ٣٢٣ : ٢٩	ج ١، ص ١٤٠ : ١٢
المشرق	ج ١، ص ١٤١ : ٨، ١١، ١٦
ج ٢، ص ٨٠ : ١٣	٢٤، ٢٦
ج ٢، ص ١٦٩ : ٩	ج ١، ص ١٤٢ : ١٦
ج ٢، ص ٢٩١ : ٢	ج ١، ص ١٥٨ : ١٨
ج ٢، ص ٣٢٢ : ٥، ٧	ج ١، ص ١٦٠ : ١٤، ٢٢
مصر	ج ١، ص ١٨٤ : ١٤
ج ١، ص ٢٢ : ٧	ج ١، ص ٢٣٢ : ٦
ج ١، ص ٥٥ : ١١، ٢٣، ٢٦	ج ١، ص ٢٥٨ : ٢٤
٣٦، ٣٢	ج ١، ص ٢٦٩ : ٢٢
ج ١، ص ٦٤ : ٧	ج ١، ص ٢٧٠ : ٦
	ج ١، ص ٢٧٣ : ١٢
	ج ١، ص ٤٢٢ : ٦
	ج ٢، ص ١٧٥ : ٢

- ج ١، ص ٣٥٦ : ١٥ ، ١٦
 ج ١، ص ٣٥٨ : ٢٩
 ج ١، ص ٣٥٩ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨
 ج ١، ص ٣٦٥ : ١٠ ، ١٢ ،
 ٣١ ، ٢٦
 ج ١، ص ٣٨٠ : ٣
 ج ١، ص ٣٨٩ : ٩ ، ٢٣ ، ٢٤
 ج ٢، ص ٢٩ : ٦ ، ٢٠
 ج ٢، ص ٥٣ : ٢١
 ج ٢، ص ٦٧ : ٣٦
 ج ٢، ص ٨٠ : ١٣
 ج ٢، ص ٨٥ : ٣ ، ٢٩
 ج ٢، ص ٩٦ : ٣
 ج ٢، ص ١٥٥ : ١٢
 ج ٢، ص ١٥٦ : ٢٥
 ج ٢، ص ١٧٤ : ٦
 ج ٢، ص ٢٦٥ : ٧
 ج ٢، ص ٣٢٣ : ١١

المغرب الأقصى

- ج ٢، ص ١٤٣ : ٩

المغرب العربي

- ج ١، ص ٣٣٢ : ١٥
 ج ٢، ص ١٥٣ : ١٢
 ج ٢، ص ١٨٢ : ١١

مكة المكرمة

- ج ١، ص ٢٨ : ٢
 ج ١، ص ٣١ : ٣٠
 ج ١، ص ٣٢ : ١٥ ، ١٦

- ج ١، ص ٦٧ : ٧
 ج ١، ص ٢٩٤ : ٥
 ج ١، ص ٢٩٦ : ٤ ، ١٠
 ج ١، ص ٣١٧ : ٣٠
 ج ١، ص ٣١٨ : ٣٢
 ج ١، ص ٣٨٧ : ٣١
 ج ١، ص ٣٩٩ : ١٦
 ج ١، ص ٤٣٢ : ٥ ، ٢
 ج ١، ص ٤٣٣ : ١٣ ، ٢٠ ، ٢١
 ج ١، ص ٤٣٤ : ٨ ، ٢٧
 ج ١، ص ٤٣٦ : ١ ، ٦ ، ٢٧
 ج ٢، ص ٣٧ : ١٣
 ج ٢، ص ٥٣ : ٢١
 ج ٢، ص ٧٧ : ١٧
 ج ٢، ص ٨٠ : ١٥
 ج ٢، ص ٨٥ : ٣٠
 ج ٢، ص ٨٩ : ١٧
 ج ٢، ص ١٧٣ : ١٦
 ج ٢، ص ١٧٤ : ٢٠
 ج ٢، ص ١٨٢ : ٦
 ج ٢، ص ٢٣٧ : ١٦
 ج ٢، ص ٢٥٨ : ١٧
 ج ٢، ص ٢٦٠ : ١٠
 ج ٢، ص ٢٩٥ : ٢٣
 ج ٢، ص ٣٢٣ : ٩
 ج ٢، ص ٣٣٥ : ٦

المغرب

- ج ١، ص ٤٧ : ٢٧
 ج ١، ص ٣٣٢ : ٩

ج ١، ص ٤٤ : ٧	ج ١، ص ٢٣٦ : ٢٢
ج ١، ص ٦٤ : ٣، ١٤	ج ١، ص ٢٣٨ : ٢٥
ج ١، ص ١٢٧ : ٢٨	ج ١، ص ٣٧٢ : ٦، ١٠، ١٣
ج ١، ص ١٢٩ : ١٨	ج ١، ص ٣٧٣ : ٢٣
ج ١، ص ١٣٨ : ٥	ج ١، ص ٣٧٨ : ١
ج ١، ص ١٤٠ : ١٢	ج ١، ص ٤٠٥ : ١٨
ج ١، ص ١٤١ : ١٢، ٢٥	ج ١، ص ٤٠٧ : ٢٨
ج ١، ص ١٤٢ : ٧، ٩، ١٥	ج ١، ص ٤١١ : ١٢
ج ١، ص ١٤٥ : ١	ج ١، ص ٤١٢ : ١
ج ١، ص ١٥٣ : ٩، ١٣	ج ١، ص ٤١٧ : ١٨
ج ١، ص ١٥٤ : ١٩	ج ١، ص ٤٢٨ : ٣، ٩، ١٥، ١٧
ج ١، ص ١٥٥ : ٧	
ج ١، ص ١٥٦ : ٧، ١٦، ٢٧	ج ٢، ص ٧٨ : ١٦
ج ١، ص ١٥٧ : ٢، ٣، ٦	ج ٢، ص ١٨٦ : ١٧، ٢٦
ج ١، ص ١٥٨ : ١١، ١٢، ١٩	ج ٢، ص ٢٠٨ : ٨
	ج ٢، ص ٢٣٥ : ٤، ٥
ج ١، ص ١٦٠ : ١٣، ١٤، ١٥	الملاير
ج ١، ص ١٦٢ : ١٧	ج ٢، ص ٧٥ : ١١
ج ١، ص ١٦٧ : ٩، ٢٩	المملكة العربية السعودية
ج ١، ص ١٧٥ : ٤، ١٩	ج ١، ص ٢٥٧ : ٢٦
ج ١، ص ١٧٦ : ٢٣	ج ١، ص ٢٩٣ : ٣٠
ج ١، ص ١٨٣ : ١٠، ٢١	ج ٢، ص ١٩٨ : ٣٤
ج ١، ص ١٨٧ : ١٦، ٣٠	منارة
ج ١، ص ١٩٠ : ١٠	ج ١، ص ١٦٠ : ١٣
ج ١، ص ٢٠٨ : ١	ج ١، ص ١٧٨ : ٧، ١٤
ج ١، ص ٢١٦ : ٦	ج ١، ص ١٨٠ : ١٥، ٢٣
ج ١، ص ٢٢٠ : ١، ١١، ٢٥، ٢٨	

الموانئ الإيطالية

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٦ — ٢٧

مورسيا

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٣

موسكو

ج ٢ ، ص ٩٠ : ١١

مولة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

ميت غمر

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٧

ميلان

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٣

— ن —

نبرة

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦

نجد

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٤ ، ٢٦

نخلة

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٣

ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٣ ، ٢٩

نهر الأردن

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٣

نهر جيحون

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٣٠

نهر السند

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٥ — ٢٦

نيسابور

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٣٠

النيل

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٣

ج ٢ ، ص ٩٨ : ١٠

نيوزيلندة

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٨

نيويورك

ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦

— ه —

هانوفر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٦

الهضبة الايرانية

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٤

الهند

ج ١ ، ص ٦٦ : ١٤

ج ١ ، ص ٦٧ : ٧

ج ١ ، ص ١١٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٦ ، ٢٨ ، ٣١

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٢ ، ١٣

— ي —

اليابان

ج ٢، ص ٧٥ : ٤ ، ٧

يثرب

ج ١، ص ١٨٣ : ١١

ج ٢، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٥

الجماعة

ج ١، ص ٤١ : ١٨ ، ٢٠

ج ٢، ص ٨٢ : ٣

ج ٢، ص ٢٢٠ : ٦

اليمن

ج ١، ص ٨٠ : ١٩

ج ١، ص ٢٧٩ : ٢٤

ج ١، ص ٢٨٠ : ٣

ج ١، ص ٢٩٦ : ٥

ج ١، ص ٣٨٣ : ١٤

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٧

اليونان

ج ١، ص ٢٤٤ : ١٤

ج ١، ص ٣٠٩ : ١٥

ج ١، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٠

ج ١، ص ٣١٨ : ١٧

ج ١، ص ٣٢٠ : ١٩

ج ١، ص ٣٢٣ : ٢٢ ، ٢٦

ج ١، ص ٣٢٤ : ١٣

ج ١، ص ٤٠٤ : ٢٢ ، ٢٣

ج ٢، ص ٢٧ : ٩

ج ٢، ص ٣٧ : ١١ ، ١٥

ج ٢، ص ٦٥ : ٦

ج ٢، ص ٦٥ : ٢٩

ج ٢، ص ٧٥ : ٢٠

ج ٢، ص ٩٥ : ٢٣

ج ٢، ص ٩٦ : ٢٨

الهند الصينية

ج ٢، ص ٧٥ : ٢

هولندا

ج ٢، ص ٨٣ : ٣٠

ج ٢، ص ٨٩ : ٢٩

— و —

وادي الرافدين

ج ٢، ص ٥٣ : ١٢

وادي شوش

ج ٢، ص ٢٩٠ : ٢٧

ج ٢، ص ٣٠١ : ٩

الولايات المتحدة الامريكية

ج ١، ص ٢٧ : ٢٧

ج ١، ص ٢٨٣ : ٩

ج ١، ص ٣٨٧ : ٣٦

ج ٢، ص ١٤٣ : ٩

ولنا

ج ٢، ص ٨٨ : ٢١ ، ٢٧

ج ٢، ص ٣٠ : ٢٠
ج ٢، ص ٣٣ : ١٧
ج ٢، ص ٥٢ : ٩
ج ٢، ص ٥٧ : ١٤
ج ٢، ص ٦٥ : ٢٩
ج ٢، ص ٧٤ : ٣٠
ج ٢، ص ٧٦ : ١، ٣، ٩، ١٢
ج ٢، ص ٩٦ : ٢٤
ج ٢، ص ٩٧ : ٢

سابعاً : فهرس الكتب

— أ —

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| الاتقان في علوم القرآن ، للسيوطي | الآثار ، للشيباني |
| ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٢ | ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٢ |
| أثر العلاج على الصوفية ، لماسينون | ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٥ |
| ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١٤ | الآثار ، لأبي يوسف |
| الاحاطة في أخبار غرناطة ، للسان الدين | ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٥ |
| بن الخطيب | ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣ ، ٢٢ |
| ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٩ | ج ١ ، ص ١١٠ : ٧ ، ١١ |
| الاحتلال العربي لاسبانيا ، لكوندي | آثار البلاد وأخبار العباد ، للقزويني |
| ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٤ | ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٩ |
| أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، | ج ٢ ، ص ٨١ : ٢٥ |
| للمقدسي | الابطال وعبادة الأبطال ، لتوماس |
| ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٣ | كارلايل |
| الاحكام السلطانية ، للماوردي | ج ١ ، ص ٢١ : ١٠ |
| ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٧ | ج ١ ، ص ٢٤ : ٢٣ |
| ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢١ — ٢٢ | ابن حزم ، لبلاسيوس |
| الأخبار الطوال ، لأبي حنيفة | ج ١ ، ص ٣٧٠ : ١٥ |
| ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٤ | إبن حنبل ، لمحمد أبوزهرة |
| أخبار القضاة ، لوكيغ | ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ — ٦ |
| ج ١ ، ص ٨٠ : ٥ | ابن النفيس : المكتشف الأول للدورة |
| أخبار لمتونة ، لابن الصيرفي | الدموية الرئوية ، لعبد الكريم شحادة |
| ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢١ | ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢١ |

- أخبار مكة والمدينة وفضلهما ، للعبدري
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢ — ٣
- أخلاق العرب وعاداتهم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٠
- أخلاق المسلمين وعاداتهم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٦ ، ٣٢
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٤ ، ٥ ، ٩
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٥
- الأخلاق والسير في مداواة النفوس ،
لابن حزم القرطبي
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠ — ٢١
- الأدب الأندلسي : موضوعاته وفنونه ،
لمصطفى الشكعة
ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٥
- الأدب العربي ، بالقوقاز الشمالية
ج ٢ ، ص ٩١ : ٣
- أدب العلماء ، لمحمد سويسري
ج ٢ ، ص ٦٠ : ٨
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٣
- إرشاد الالبا الى محاسن أوروبا ، لأمين
فكري
ج ٢ ، ص ٨٨ : ٨
- الأركان الأربعة :
الصلاة — الزكاة — الصوم — الحج ،
في ضوء الكتاب والسنة للندوي
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٥ — ١٦
- أزمة الاستشراق ، لأنور عبد الملك
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦ ، ١٨
- أساس البلاغة ، للزمخشري
ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٥ — ١٦
- الاستشراق ، لإدوارد سعيد
ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٦ — ٧ ، ٢١
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٧
- الاستكمال ، للمؤتمن
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٠
- الاسلام ، لمرجليوث
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢
- الاسلام الى أين ، لجب
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٠
- الاسلام ، أوروبا والامبراطورية ، لدانيال
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤ — ٥ ، ٧
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٥

- اسلام العصور الوسطى ، لفون
جرونيوموم
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٨ — ٩
- الاسلام : عقيدة وشريعة ، لمحمود
شلتوت
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٨
- الاسلام في مرآة الغرب ، لواردنبرج
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١١
- الاسلام في مرآة المستشرقين ،
لورادنبرج
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣
- الاسلام في مفترق الطرق ، لفافيس
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٣٢
- الاسلام منهج حياة ، لفيليب حتى
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١١
- الاسلام والثقافة العربية في مواجهة
الاستعمار
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٣
- الاسلام والحضارة العربية
ج ٢ ، ص ٦٣ : ٢١ — ٢٢
- الاسلام وسيكلوجية المسلم ، لاندري
سرفي
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢ — ٣
- الاسلام والعصر الحديث ، لسميث
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١١
- الاسلام والغرب ، لدانيال
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٥
- الاسلام والفن الاسلامي ، لبادوبولو
ج ٢ ، ص ١٧١ : ١ ، ٢ ، ١٤
- الاسلام والكوميديا الالهية ، لبلاسيوس
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٦
- اسلاميات ، لعباس محمود العقاد
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٦
- الاشراف على مسائل الخلاف ، للقاضي
عبد الوهاب
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٢
- الاصابة
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٦
- الأصل ، لمحمد بن الحسن الشيباني
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٥ ، ٦ ، ١٤
- ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩ — ١٠ ، ٢٣
- ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨
- ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٨
- أصل الأجناس ، لدارون
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٣
- الأصمعيات
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١٨
- الاصول الاسلامية للكوميديا الالهية ،
لبلاثيوس
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٤

- اصول الشريعة المحمدية ، لشاغت
ج ١ ، ص ٦٨ : ١
ج ١ ، ص ٧٠ : ١٢ ، ١٣
- اصول الشعر العربي
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٨
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١
- اصول الفقه الاسلامي ، لمحمد مصطفى شليبي
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٢٥ — ٢٦
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢ ، ٩ ، ١٤
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٩
- اصول النظام الجنائي ، لمحمد سليم العوا
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٣
- اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها ،
لكوديرا
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢١ — ٢٢
- اطلس الفنون الاسلامية ، لزكي محمد حسن
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٧
- الاعتبار ، لأسامة بن منقذ
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥
- اعجاز القرآن ، للباقلاني
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٠
- الاعداد المتحابية ، لثابت بن قرة
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤
- الاعلاق النفيسة ، لابن رسته
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨
- الاعلام ، للزركلي
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٤
- اعلام الارب بحدوث بدعة المحارب ،
للسيوطي
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٦
- أعلام الموقعين ، لابن القيم
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٥ — ١٦
- أعمال الاعلام ، للسان الدين بن الخطيب
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠
- الأغاني ، لأبي الفرج الأصفهاني
ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١١ ، ٣١
ج ١ ، ص ٤١٢ : ١٨
ج ١ ، ص ٤١٤ : ١٢
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٥
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٦
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٩
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٣ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٢
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١ ، ٩ ، ١٥ ، ٣٠

- ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣ ، ٥ ، ١٠ ، ٣٣
- ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٧ ، ٩ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧
- الافادة ، لسلامة موسى
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٣
- الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة
والحوادث المعاينة بأرض مصر ،
للبيدادي
ج ٢ ، ص ٥٦ : ٢٥ — ٢٦
- أفريقيا البيضاء
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٨
- أفريقيا في عهد الدولة الحفصية ،
لبرانشفيك
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢٦
- الافق ، للزرقالي
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ١٤
- الاقتصاد ، لابي مروان
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٠
- أقضية رسول الله ، لابن الطلاع
ج ١ ، ص ٨٠ : ٣
- الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء ،
لابن الهيثم
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٦
- إلى أين أيها الإسلام ، لجب
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٣
- الأم ، للشافعي
ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦
- ج ١ ، ص ٩٦ : ١٣
- ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٤
- ج ١ ، ص ١١٠ : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٥
- ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٧
- ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٣
- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٥
- أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية ،
لمونك
ج ١ ، ص ٣٢١ : ٦
- أنباء الرواة
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧
- الانتصار ، للخياط المعتزلي
ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٧
- الانتقاء ، لابن عبد البر
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٤
- الانجيل في القرآن ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ١٠
- أنساب الأشراف ، للبلاذري
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٥
- ج ١ ، ص ١٩٨ : ٢٢
- ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٧

أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس
من الزهاد والأبرار ، للخزرجي

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٧

أوهام كتاب الصحابة ، لابن فتحون

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٥

الأيام ، لطفه حسين

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٧

— ب —

البحث عن الدين الحق ، لكولي

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٣

بدائع الصنائع ، للكاساني

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن
رشد

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢ — ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٤

البداية والنهاية ، لابن كثير

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٨

بغية الطلاب في شرح منية الحساب ،
للمكناسي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ١٩

بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس ،
للضبي

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٧

البلدان ، لليعقوبي

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨

البلدان ، لابن الفقيه الهمداني

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٦

بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، لابن

حجر العسقلاني

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٤

البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس

والمغرب ، لابن عذارى المراكشي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٩

البيان والتبيين ، للجاحظ

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٥

بئس المدارين ، لشتراوس

ج ٢ ، ص ١٥١ : ١٩

— ت —

تاريخ الأدب الجغرافي العربي

ج ٢، ص ٩١ : ٦

تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان

ج ١، ص ٣٩٠ : ٨

ج ١، ص ٤٣٤ : ٨

تاريخ الأدب العربي ، لبلاشير

ج ١، ص ٤٣٧ : ٣٠

تاريخ الأدب العربي في اسبانيا

ج ٢، ص ٢٨٦ : ٤

تاريخ الأديان

ج ١، ص ٣٢ : ١

تاريخ اسبانيا الاسلامية ، لبروفنسال

ج ٢، ص ٢٨٦ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٨٧ : ٢٢ — ٢٣

تاريخ الاستعرا بروسيا

ج ٢، ص ٩١ : ٤

التاريخ الاسلامي لزبونيه وجرنده

وبرشلونه ، لكوديرا

ج ٢، ص ٢٨٣ : ٢١

تاريخ الأطباء ، لابن جلجل

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٤

تاريخ أطباء العيون العرب ، لنشأت

الحمارنه

ج ٢، ص ٦٨ : ٢٥

تاريخ اغايوس المنجي

ج ٢، ص ٩١ : ١ — ٢

تاريخ افتتاح الأندلس ، لابن القوطية

ج ٢، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢، ص ٣٣٩ : ١٦

ج ٢، ص ٣٤١ : ١٢ ، ٢٦

تاريخ إيران القديم ، لطفه باقر

ج ٢، ص ٢٦٥ : ٢٧

تاريخ بغداد

ج ١، ص ١٠٩ : ٢٦

تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام

ج ١، ص ١٩٨ : ١٢

تاريخ خليفة بن خياط

ج ١، ص ٨٠ : ١٢

تاريخ الدولة العربية ، لفلهاوزن

ج ١، ص ١٩٦ : ٢

تاريخ الرسل والملوك ، للطبري

ج ١، ص ١٩٤ : ١١

تاريخ سوريا ، لفيليب حتى

ج ١، ص ٣٦٩ : ١١

تاريخ الشعوب الاسلامية ، لبروكلمان

ج ١، ص ١٩٤ : ٢٦

ج ١، ص ١٩٧ : ١٥ ، ٣٥

ج ١، ص ١٩٨ : ٢

ج ١، ص ٣٦٨ : ١ — ٢

- تاريخ الطب العربي ، للوسيان لوكلار
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٠ — ١١
- تاريخ الطب العربي التونسي ، للحكيم
أحمد بن ميلاد
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٨
- تاريخ الطبري
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١٠
ج ٢ ، ص ٨٧ : ١١ ، ٢٠ ، ٢٣ ،
٣٠ — ٣١
- التاريخ العام ، لأفيس
ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٧
- تاريخ العرب في اسبانيا ، لكوندي
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٥ — ١٦
- تاريخ العرب في الاسلام ، لجواد علي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٠ ، ١٢ ، ٣١
- تاريخ العرب قبل الاسلام ، لجواد علي
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٩
- التاريخ العربي القديم
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٩
- تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام
ج ٢ ، ص ٩١ : ١٨
- تاريخ علماء الأندلس ، لابن الفرضي
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥ — ٦
- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٤
- ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣٢
- تاريخ العلوم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٧
- تاريخ الفرس ، لبراون
ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢١
- تاريخ فرنسا ، لجويليان
ج ١ ، ص ١٢٨ : ٤
- تاريخ الفكر الأندلسي ، لبالثيا
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٦
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٤ ، ١٥ ،
١٦ ، ٣٤
- ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٣ ، ١٢ ، ٢٦
- ج ٢ ، ص ٣٤٣ : ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧
- تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق
والمغرب ، لمحمد لطفي جمعة
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٢١
- تاريخ الفلسفة ، لامييل برهية
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
- تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الاصول إلى
وفاة ابن رشد
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٥
- تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد الى
يومنا هذا
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٦ — ٣٧

- تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لديور
ج ١ ، ص ٣٢١ : ١
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٧
تاريخ الفلسفة في الغرب
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١١
تاريخ القرآن ، لنولدكه
ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٢
تاريخ قضاة الأندلس ، للنباهي
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٢
تاريخ قضاة قرطبة ، للخشني
ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٢
التاريخ الكبير
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩
تاريخ المستعربين في اسبانيا ، لسيمونيت
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٦
تاريخ مسلمي اسبانيا ، لدوزي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٥
ج ١ ، ص ٣٨١ : ٦
ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٨ — ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٩
تاريخ المسلمين في اسبانيا ، لبروفنسال
ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٧
- ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٢
تاريخ الممالك الاسلامية في اسبانيا ،
لجايا نجوس
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٩
تاريخ العقوبي
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٨
تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية
و صدر الاسلام ، لولفنسون
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٨
ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٦
التبشير والاستعمار في البلاد العربية ،
لعمر فروخ
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٧
التبصرة ، لابن فرحون
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٢
التجارب ، لابن باجه
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١١
تجارب الأمم ، لمسكويه
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٥ — ١٦
تجريد الصحاح الستة ، للعبدري
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢
التجريد الصريح لأحاديث الجامع
الصحيح ، لابن المبارك
ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٤

- تحت شمس الفكر ، لتوفيق الحكيم
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٨
- تدهور العرب ، لشبنقلر
ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٥
- التذكرة في الهيئة ، للطوسي
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٨
- تذكرة الكحالين ، لعلي بن عيسى
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٤
- التراتب الادارية ، للكتاني
ج ١ ، ص ٨٠ : ١ ، ٣ ، ٩
- تراث الاسلام
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٩
- التراث اليوناني في الحضارة العربية
الاسلامية ، لعبد الرحمن بدوي
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٢ — ٣
- التربيع والتدوير ، للجاحظ
ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٦
- الترياق ، لابن جلعجل
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٤
- التشريع الجنائي الاسلامي ، لعبد القادر
عودة
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٣
- التصريف لمن عجز عن التأليف ،
للزهرائي
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١١
- ج ٢ ، ص ٦٨ : ٩
- ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٦
- ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٩
- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق
والشريعة الاسلامية ، لسامي حمود
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٣
- تعديل الكواكب ، للمجريطي
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠
- تعليقات على القصيدة المقصورة ،
للقرطاجي
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩
- تفسير ابن كثير
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٠
- التفسير الاسلامي للتاريخ ، لعماد الدين
خليل
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١
- تفسير الألوسي
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣
- تفسير البيضاوي
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤ — ١٥
- تفسير التاريخ ، لعبد العزيز الدروي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٣
- ج ١ ، ص ١٩٨ : ٤
- تفسير الخازن
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٦

- تفسير الطبري
ج ١، ص ٤٣٦ : ١٦ ، ٢٣
ج ٢، ص ٢٥٩ : ٣
- تفسير القرطبي
ج ١، ص ٣٠٠ : ٧
ج ٢، ص ٢٥٩ : ٢
- تفسير النصوص الجنائية ، لمحمد سليم العوا
ج ١، ص ٢٩٩ : ١٥
- تفسير النووي
ج ١، ص ٥٦ : ٢٥
- تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان ،
ليريكيوندو
ج ٢، ص ٣٣٠ : ٣ — ٤
ج ٢، ص ٣٣٢ : ٣ — ٤ ، ٩
- تقدم التبشير العالمي ، لغلوور
ج ١، ص ١٢٨ : ١٠
- تقويم البلدان ، لأبي الفدا
ج ٢، ص ٧٥ : ١٦ — ١٧
ج ٢، ص ٧٧ : ٢٤
- تقويم الذهن في المنطق ، لأبي الصلت
ج ٢، ص ٢٨٥ : ٣٠
- تكملة تاريخ الطبري ، لعرب القرطبي
ج ٢، ص ٨٧ : ٣٠ — ٣١
- تكملة كتاب المجموع ، للنووي
ج ٢، ص ٢٦٨ : ١
- التكملة لكتاب الصلة ، لابن البار
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٤
ج ٢، ص ٣٣٨ : ٢
- تكوين العقل العربي
ج ١، ص ٣٨٨ : ١ ، ١٤
- تلخيص أعمال الحساب ، لابن البناء المراكشي
ج ٢، ص ٣٨ : ٢٦
- تلخيص علم المناظر ، لابن الهيثم
ج ٢، ص ٤٩ : ١٥
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ،
لمصطفى عبد الرازق
ج ١، ص ٣٣٦ : ٤
- التنبه والاشراف ، للمسعودي
ج ٢، ص ٨٦ : ٢٠
- تنقيح المناظر ، لكمال الدين الفارسي
ج ٢، ص ٦٨ : ٦
- تهذيب التهذيب
ج ١، ص ٩٢ : ١١ ، ١٢
- تهذيب سيرة ابن هشام ، لعبد السلام هارون
ج ١، ص ١٩٤ : ١٧
ج ١، ص ٤٣٦ : ٢٥

التوسع الاسلامي ، لمانتران

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٧ — ٨

التوضيح والبيان عن شعر نابغة الديران

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢١

التيسير ، لابن مروان

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢١

تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن

كثير ، لمحمد نسيب الرفاعي

ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٢٥ ، ٣٥

— ث —

ثمار العدد ، للمجريطي

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠

— ج —

جابر بن حيان ، لزكي نجيب محمود

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٥

جامع تاريخ بني عباد ، لدوزي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١

الجامع في أصول الربا ، لرفيق المصري

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣١

الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ،

لابن البيطار

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٤

جامع المبادئ والغايات ، للحسن

المراكشي

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٧ ، ٢٦

الجبر والمقابلة ، للخوارزمي

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١٦

الجدل ، لسمسون

ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٢ ، ٢٤

الجريمة ، لمحمد أبو زهرة

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٥

الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢١ ، ٢٩

الجغرافيا العربية وتصورها للعالم ،

لميكيل

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٧

جمالية الرسم الاسلامي ، لعلي اللواتي

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣ ، ١١ ، ١٥ ،

١٦

جمالية الفن العربي ، لعفيف بهنسي

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٢

جمهرة أنساب العرب ، لابن حزم

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

— ح —

- حاشية رد المحتار على الدر المختار ، لابن عابدين
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٢
- حاشية السندي على سنن النسائي
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣
- الحاوي ، للرازي
ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٦١ : ٩
- الحجة على أهل المدينة ، للشيباني
ج ١ ، ص ٩٠ : ١٤
- الحقائق ، لابن السيد البطليوسي
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٠
- حدود العالم
ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٤
- الحديث النبوي ، لمحمد الصباغ
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٠
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٩ — ١٠ ، ١٧
- حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب
والعقار ، للغساني
ج ٢ ، ص ٥٤ : ١
- الحساب ، للخوارزمي
ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩
- الحسبة في الاسلام ، لابن تيمية
ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤
- الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه
البصرية ، لمصطفى نظيف
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣
- حضارة العرب ، لجوستاف لوبون
ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٢
- حضارة العرب ، لزعتر
ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨ ، ٢١
- حضارة العرب في أسبانيا ، لبروفسال
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٥
- الحضارة العربية بالأندلس
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٢
- حق مقاومة الحكومات الجائرة في
المسيحية والاسلام ، لمحمد طه بدوي
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٣٠
- حقيقة اسبانيا التاريخية ، لكاسترو
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٤
- الحكومة المدنية ، للوك
ج ٢ ، ص ١١٥ : ٢ ، ٥
- الحلة السراء ، لابن الآبار
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤

حول منهج التاريخ الاسلامي

ج ١، ص ٢٠٠ : ١١

حوليات الاسلام ، لكائتاني

ج ١، ص ١٦٧ : ١٣

حياة محمد ، لدرمنغم

ج ١، ص ٥٥ : ٥

ج ١، ص ١٩٥ : ٧

ج ١، ص ١٩٧ : ١١

الحيل والمخارج ، للخصاف

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٣٦

الحيوان ، للجاحظ

ج ٢، ص ٩٥ : ١٦

— خ —

الخراج ، لقدامة

ج ٢، ص ٨٦ : ١٧

الخراج ، لأبي يوسف

ج ١، ص ٩٠ : ١٥

خزانة الكتب ، للبغدادي

ج ١، ص ٤٢٨ : ٧ — ٨

الخصائص ، لابن جني

ج ١، ص ٤١١ : ٣

ج ١، ص ٤٣٤ : ٢٩

الخلافة ، لارنولد

ج ٢، ص ١٠٥ : ٥

ج ٢، ص ١١٧ : ١١٠، ٥

ج ٢، ص ١١٨ : ١٦ ، ٢٠

خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود ،

لعريب بن أسعد

ج ٢، ص ٣٣٥ : ٢٦

الخمير في شعر الأخطل

ج ٢، ص ٩١ : ١

الخواص ، لجابر بن حيان

ج ٢، ص ٥٢ : ٢١

ج ٢، ص ٦٨ : ٩

— د —

دائرة المعارف الاسلامية

ج ١، ص ١٤ : ١١

ج ٢، ص ٦٧ : ١١ ، ١٣

ج ٢، ص ٢٠٥ : ٨

ج ٢، ص ٢٠٧ : ٦

ج ٢، ص ٢١٨ : ١٨

ج ٢، ص ٢٥٨ : ٣

ج ٢، ص ٢٦٦ : ١١

ج ٢، ص ٢٦٩ : ١

الدراسات الاسلامية ، لجولدزيهر

ج ١، ص ٣٨٨ : ٣٤

دراسات في الحديث النبوي ، وتاريخ

تدوينه ، لمحمد مصطفى الأعظمي

ج ١، ص ٢٩٨ : ١٢ — ١٣

دراسات في الشعر الأندلسي

ج ٢، ص ٩٠ : ٢٢

- دراسات في الشعر العربي
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٧
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٧
- دراسات في الفقه الجنائي الاسلامي ،
لعوض محمد عوض
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١١
- دراسات قرآنية ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٤
- دراسات المستشرقين
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ١١ ، ١٣ ،
١٧ ، ١٨
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٩
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ١ ، ١٤ ، ٢٠ ،
٢١
- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي ، لعبد الرحمن بدوي
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٦ — ٧
- دراسة في التاريخ ، لتويني
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٣٥
- دراسة في السيرة ، لعمااد الدين خليل
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٣
ج ١ ، ص ١٩٨ : ١٥ ، ١٧
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام
العدلية ، لعللي حيدر
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٥
- الدعوة الى الاسلام ، لتوماس أرنولد
ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٩
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٣
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٢٥
- الدولة العربية وسقوطها
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٢١ ، ٣٧
- الديانة المحمدية
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٤
- ديوان ابن قزمان
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٦
- ديوان ابي اسحاق الالبيري
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩ — ٢٠
- ديوان أبي تمام
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٧
- ديوان حسان بن ثابت
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٨
- ديوان الحماسة
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٨
- ديوان الشنفرى
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١٤
- ديوان عبيد بن الأبرص
ج ١ ، ص ٤١٨ : ٤

- الرد على الجهمية والزنادقة ، للامام أحمد
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٣٢ ، ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٤
- ديوان عنتر بن شداد
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٨
- ديوان ليبد بن ربيعة
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٢
- ديوان النابغة الذبياني
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٠
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٧
- ذ —
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لابن بسام
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٩
- ر —
- الرازي ، لمحمد سويسي
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٣
- رايات المبرزين وشارات المميزين ، لابن سعيد المغربي
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢
- الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، لجانيت أبو لغد
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢ — ٣
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٢
- رحلة ابن جبير
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٦
- الرد على الجهمية والزنادقة ، للامام أحمد
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١٨
- الرسالة ، للامام الشافعي
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٢
- رسالة ابن فضالان
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٩
- رسالة الاضطراب ، للمجريطي
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠
- رسالة في فضل الأندلس ، للشقندي
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٣
- رسالة الملائكة ، لابي العلاء المعري
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ — ٢٤
- رسائل أبي العلاء المعري
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٦
- رسائل إخوان الصفا
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٦ — ٧
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٨ — ٩
- رسائل فلسفية للرازي
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٢ ، ٣٤
- الرسم العربي ، لايتنغهاوزن
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
- روح القوانين ، لمونتسكيو
ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٣٠

- روح المعاني ، للألوسي
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٩
- الروض المعطار ، للحميري
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٨ — ٢٩
- الروض المقنع شرح زاد المستنقع ،
للجهوتي
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٨
- روضة السرين ، لابن الأحمر
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٧
- رومي وجوليت
ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٦
- ز —
- زاد المسافر وقوت الحاضر ، لابن
الجزار
ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٧
- ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٥ — ٦
- زاد المسير في علم التفسير ، لابن
الجوزي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٠
- س —
- سر الزخرفة الاسلامية
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١١ — ١٢
- السنن ، للدارقطني
ج ١ ، ص ٨٠ : ٨
- سنن ابن ماجة
ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
- سنن أبي داود
ج ١ ، ص ٤١ : ١٥ ، ١٦
- ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
- سنن سعيد بن منصور
ج ١ ، ص ٨٠ : ١٧
- السنن الكبرى للبيهقي
ج ١ ، ص ٨٠ : ١٦
- سنن النسائي
ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
- ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣
- سياسة الصبيان وتدريبهم ، لابن الجزار
ج ٢ ، ص ٥٨ : ٢ — ٣
- سيرة ابن اسحاق
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٥
- سيرة الرسول : صورة مقتبسة من القرآن
الكريم ، لدروزة
ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٠ ، ١١
- ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٠
- ج ١ ، ص ١٩٩ : ١
- ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٤
- السيرة النبوية ، لابن كثير
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٤
- ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٧

- السيرة النبوية ، لابن هشام
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٥
- ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١١
- سيرة النعمان ، لشبلي النعماني
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٦
- سيكولوجية القصة في القرآن ، للتهامي
نقرة
ج ١ ، ص ٥٥ : ١٩
- ش —
- شرح تشريح القانون ، لابن النفيس
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٢
- شرح الحديث
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٠
- شرح قصيدة ابن عبدون ، لابن بدران
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
- شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية ،
للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٤ — ١٥
- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٥ — ١٦
- شرح النيسابوري على التذكرة في الهيئة
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٨ ، ٢٠
- الشرق كما يراه الغرب ، لاتين ديبه
ج ١ ، ص ١٣٣ : ١٩
- الشركات في الشريعة والقانون
الوضعي ، للخياط
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٩
- الشركة والربح في الاسلام خلال
العصور الوسطى ، ليودوفيتش
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٠
- ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ٢
- الشروط الكبير ، للامام الطحاوي
ج ٢ ، ص ٢٣٤ : ٢٤
- شعب صالي : التقاليد والتغير في مدينة
مراكشية ، لبراون
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١ — ٢
- ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٠
- الشعر والشعراء ، لابن قتيبة
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣١
- الشعر والشعراء في العصر العباسي ،
للشكعة
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٦
- الشكل القطاع ، للطوسي
ج ٢ ، ص ٤٤ : ١
- الشهاب الراصد ، لمحمد مصطفى جمعة
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٢
- ص —
- صبح الأعشى ، للقلقشندي
ج ٢ ، ص ٢٢٦ : ٢

- صحيح البخاري
ج ١، ص ٣٧ : ٢٥
ج ١، ص ٤١ : ١٧
ج ١، ص ١١٠ : ١٢
ج ١، ص ٢١٧ : ٢٢
- صحيح مسلم
ج ١، ص ١١٠ : ١٢
ج ٢، ص ٢١٦ : ١٩
ج ٢، ص ٢٦٧ : ٢٧
- صفحات من تاريخ الاستشراق ، لمحمد
كامل عياد
ج ١، ص ٥٥ : ٩
- الصلة ، لابن بشكوال
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٤
ج ٢، ص ٣٣٨ : ١١
- صور المنطق والكلام ، للسيوطي
ج ١، ص ٢٤٧ : ٢٥
- الصيدلة ، للبيروني
ج ٢، ص ٦٦ : ١٦
— ط —
- الطب الأندلسي ، لرينو
ج ٢، ص ٦٤ : ١٢
- الطب الروحاني ، للرازي
ج ٢، ص ٦٨ : ٣٢ ، ٣٤
- الطب العربي ، لأمين اسعد خير الله
ج ٢، ص ٦٨ : ٢٥
- الطب العربي ، لبراون
ج ٢، ص ٢٦٣ : ١٢
- الطبقات ، لابن سعد
ج ١، ص ١٠٩ : ٣٩
ج ١، ص ١٩٤ : ٨
ج ١، ص ٢٠١ : ٢٨
- طبقات الامم ، لصاعد الطليطلي
ج ٢، ص ٣٣٩ : ٤
ج ٢، ص ٣٤٢ : ٣٢
ج ٢، ص ٣٤٣ : ٤
- طبقات فحول الشعراء ، لابن سلام
الجمحي
ج ١، ص ٣٩٨ : ١٣ ، ٢٥ ، ٢٧
ج ١، ص ٤٠٣ : ٢٧
ج ١، ص ٤٣٣ : ١٢ ، ١٥ ، ١٧
ج ١، ص ٤٣٥ : ٨
- الطرائف في الحساب ، لابن اسلم
ج ٢، ص ٣٧ : ١٤
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ،
لابن قيم الجوزية
ج ١، ص ٣٠٠ : ٢٧
- طوق الحمامة ، لابن حزم
ج ١، ص ٣٨٠ : ٢٥

- ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١ - ٢
ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٨ ، ٢٢
- ع —
عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في
الاسلام ، لماسينون
ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٦ - ٧
ج ١ ، ص ٣٧١ : ٣ - ٤
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٢١ ، ٣١
عبد اللطيف البغدادي في مصر ، سلامة
موسى
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦
عجائب البلدان ، للقزويني
ج ٢ ، ص ٨١ : ٢٤
عجائب المخلوقات
ج ٢ ، ص ٨٠ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٨١ : ١٥
العرب ، لفيليب حتى
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٠
عصور المغرب الحالكة
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٥
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٨
العظمة التي كان اسمها الاسلام ، لوات
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٥ - ٦
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٤
العقد الاجتماعي ، لروسو
ج ٢ ، ص ١١٤ : ٧
- ج ٢ ، ص ١١٥ : ٣
عقد البيع في الفقه الاسلامي ، لمصطفى
الزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢١
العقد الفريد ، لابن عبد ربه
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٠
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٢
العقوبة ، لمحمد أبو زهرة
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٥
العقيدة والشريعة في الاسلام ، ليوسف
موسى
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٤
العلم العربي ، للالدوميلي
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٧
علم الفلاحة عند المؤلفين العرب
بالأندلس ، لجعفر الخياط
ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٧ - ١٨
العلوم في الاسلام
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٦
العمارة الاسلامية ، لفريد شافعي
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٥
العمارة العربية في مصر الاسلامية ،
لفريد شافعي
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٣

- ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٧
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١
عن القرآن ، لمحمد صبيح
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٦
عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لأبن
أبي أصيبعة
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١١
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٩
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٧ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٤٣ : ٣ ، ٥
عيون التواريخ
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧
— ف —
فتاوى ابن تيمية
ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٦
فتح الأندلس
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٠
فتح الباري ، لابن حجر العسقلاني
ج ١ ، ص ٢١٨ : ٧
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١٩ ، ٢٤ ، ٢٦
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٦ — ٧ ، ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٨ — ٩
فتوح البلدان ، للبلاذري
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٤
فجر الأندلس ، لحسين مؤنس
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٨ ، ١١ ، ١٨ ،
١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٣١
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢ ، ١٤
الفروق ، للقرافي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٥
الفصول في الحساب الهندي ،
للاقليديسي
ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢١ — ٢٢
فصول في المنهج والتحليل
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥
ج ١ ، ص ٢٠٠ : ١٠
فضائل أهل المغرب ، للغافقي
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢
الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية ،
لمحمد مصطفى شلبي
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ١١ — ١٢
الفقه الاسلامي على المذاهب الأربعة ،
للجزيري
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١
فقه الامام الاوزاعي ، للجبوري
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٥
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٦

- فقه الزكاة ، ليوسف القرضاوي
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢١
- ج ٢ ، ص ٢١١ : ٤
- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٤
- فقه السنة ، لسيد سابق
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٦
- فقه الفقهاء السبعة ، لعبد الله الرسيني
ج ١ ، ص ١٠٨ : ٣٣
- فقه اللغة ، لابن فارس
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١١
- الفكر الاسلامي الحديث وصلته
بالاستعمار الغربي ، لمحمد البهي
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٩
- ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥ — ٦
- الفكر الأندلسي ، لبانتيا
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٢
- ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٥
- الفكر السامي ، للشعالبي
ج ١ ، ص ٨٠ : ٢
- الفكر الفلسفي في مائة سنة
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١
- الفكرة التكوينية للفكر الاسلامي ، لوات
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٢ — ٣
- الفلاحة ، لكولوميل
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢١
- الفلاحة الأندلسية ، لابن العوام
ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٤ — ١٥
- ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٤
- الفلاحة النبطية
ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٣
- الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيق ،
لابراهيم مذكور
ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢٥ — ٢٦
- الفلسفة البيزنطية ، لبازيل طاطاليس
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٠
- الفلسفة في الشرق ، لاورسيل
ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٩ — ٢٠
- الفن الاسلامي ، لعفيف بهنسي
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٩
- فن التوشيح ، لعوض الكريم
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٨
- فن الشعر ، لأرسطو
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٢
- ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣
- الفن والحضارات الكبرى
ج ٢ ، ص ١٧١ : ٣
- الفهرست ، لابن النديم
ج ١ ، ص ٩٤ : ٢٣
- ج ١ ، ص ٤١٦ : ٢٣
- ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٩

- ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٥ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٤
فهرست مارواه ابن خليفة عن شيوخه
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٦
في الأدب الجاهلي ، لطفه حسين
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٣ ، ٣٥
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٦ — ١٧
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٦
ج ١ ، ص ٣٩٩ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٥
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٠
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ٨
في أصول النظام الجنائي الاسلامي ،
لمحمد سليم العوا
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٣
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢٠ ، ٢١
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٣
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٥ — ٦
في التاريخ الاسلامي ، لعماد الدين خليل
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٤
في الشعر الجاهلي ، لطفه حسين
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٠ — ١١
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٦
في ظلال القرآن ، لسيد قطب
ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٢ ، ١٣
ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢٦
- الفيصل في الملل والنحل
ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٧
فيض القدير شرح الجامع الصغير ،
للمناوي
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٧
— ق —
القاموس المحيط
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٥
القانون ، لابن سينا
ج ٢ ، ص ٦١ : ١١
القانون المسعودي
ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٩
قبائل العرب
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ١٩
قبة الفلك ، لبطليموس
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١١
القدرية والقدر في الاسلام ، لوات
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٥
القراءات السبع
ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٤
قراءات القرآن والفرقان
ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٨

- القرآن ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٦
- القرآن ، لرضا سعادة
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٧
- القرآن الكريم والتوراة والانجيل
والعلم ، لموريس بوكاي
ج ١ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣
- القرآن والكتاب ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٧
- قرن من الاستعمار ، دراسات تحت
المجهر
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٥
- القصاص في الشريعة الاسلامية ، لأحمد
محمد ابراهيم
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٧
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٣
- القصاص في الفقه الاسلامي ، لأحمد
الشرباصي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٤ — ١٥
- القصاص السبع الطوال الجاهليات ، لأبي
بكر الانباري
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٦
- قصائد مختارة من الشعر الأندلسي ،
لجومس
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٨
- القصة التاريخية في الأدب العربي
المعاصر
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٧
- قصة حي بن يقظان ، لابن طفيل
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٩ — ٣٠
- قضاة قرطبة ، للخشني
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣٠
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، لابن
خاقان
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٢
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، لعز
الدين بن عبد السلام
ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٧
- القيان والغناء في العصر الجاهلي ، لناصر
الدين الأسد
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ١٣
- قيم الاسلام الجنسية ، لجورج بوسكي
ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٩ — ٢٠
- ك —
- الكامل في التاريخ ، لابن الأثير
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٣
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٨

كتاب البيروني ، لمحمد جمال الفندي

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١

كتاب في ملوك الأندلس والأعيان
والشعراء بها ، لابن ينق

ج ٢ ، ص ٥٩٥ : ٢٥

كتاب المجسطي ، لبطليموس

ج ٢ ، ص ٤٥ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢١

كتاب الاغريق

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٣

كتب التاريخ

ج ١ ، ص ٢٨ : ٦

كتب التراث

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣ ، ٧

كتب التراث الأندلسي

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٧

كتب التراث العربي

ج ١ ، ص ٣٣٥ : ٨

الكتب الدينية

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١١

الكتب السماوية

ج ١ ، ص ٢٦ : ٤ ، ١١

ج ١ ، ص ٥١ : ٢٨

الكتب العربية

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٣

كتب الفقه

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٩

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢٢ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٣ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١ ، ٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ١٧

كتب الفقه الحنفي

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٧

الكتب الفقهية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢٣

كتب المسيحية

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٦

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٢١

الكتب المقدسة

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٤

الكتب المنزلة

ج ١ ، ص ٤٦ : ٤ ، ٩

كتب النصارى

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٢

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ،
للهندي

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢١

الكوميديا الالهية ، لدانتي

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٩

ج ١ ، ص ٣٩١ : ١١ ، ١

— ل —

لب التأويل في معاني التنزيل ، للخازن

ج ١ ، ص ٥٦ : ٥

اللباب في شرح الكتاب ، للميداني

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١١

لسان العرب ، لابن منظور

ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٦

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢١٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢ ، ٢٣

لماذا المصارف الاسلامية ، لمحمد نجاة

الله صديقي

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٠

كتب الهندوس الدينية

ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٤

الكتب الهندية

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٧

كتب اليهود

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣

الكتب اليونانية

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٧

الكشاف ، للزمخشري

ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٨

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٦

كشف الظنون ، لحاجي خليفة

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٣ — ٤

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد

الملة ، لابن رشد

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢

الكلية في الطب ، لابن رشد

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٢

الكمال والتمام في الأدوية المسهلة

والمقيئة ، لابن الهيثم

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٥

- مما حضرات في بيان الأخطاء العلمية
والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في
الشعر الجاهلي ، لمحمد الخضري
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٠ — ٢١
- مما حضرات في تاريخ العرب ، لصالح
أحمد العلي
- ج ١ ، ص ١٧٦ : ١١
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٦
ج ١ ، ص ٢٠١ : ١٨
- محمد ، لجوديفروي
- ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٦
- محمد ، لديموميمس
- ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٥ — ٦
- محمد ، تأليف ماكسيم رودينسون
- ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٩
- محمد ، لهربرت جريمي
- ج ١ ، ص ٢٧ : ١٥
- محمد بمكة
- انظر :
- محمد في مكة
- محمد : حياته وعقيدته ، لتور اندريه
- ج ١ ، ص ٣٦ : ٤
- محمد رسول الله ، لدينيه
- ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧
- ج ١ ، ص ١٩٧ : ٩
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ،
للندوي
- ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٨
- ماضي شمال أفريقيا
- ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٧
- المبسوط ، للسرخسي
- ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥
ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٩ — ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣
- المجاني الحديث ، للبستاني
- ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٤
- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب
الامام أحمد بن حنبل ، للقاري
- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٧
- محاسن المجالس ، للصنهاجي
- ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١١

محمد في المدينة ، لوات

- ج ١ ، ص ١٩٦ : ٦
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٣١
ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢١

محمد في مكة ، لوات

- ج ١ ، ص ١٢١ : ١٨ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٢٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٧ ، ٢٨
ج ١ ، ص ١٤٨ : ٤
ج ١ ، ص ١٧١ : ١
ج ١ ، ص ١٧٥ : ٤
ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٥
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٥

المحمدية

- ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٤ ، ٤ ، ١
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٦ ، ١٣ ، ٣٠
ج ١ ، ص ١٩٩ : ٨ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٩ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٢٠٠ : ١٩ ، ٤٠
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٩ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١ ، ٦ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٦
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٣٥
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٦ ، ٧ ، ٩

- ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢١
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٤

محمد نبياً ورجل دولة

- ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٢٩
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١٠ ، ١٤
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٤
محمد ونشأة الاسلام ، لمرجليوث
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١
محمد ونهاية العالم ، لكازانوف
ج ١ ، ص ٤٢ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٦

اسحاق

- ج ١ ، ص ١٠٩ : ٤٢
مختار رسائل جابر بن حيان ، لكراس
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٩
مختصر تفسير ابن كثير ، للصابوني
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٠

- مختصر صحيح مسلم ، للمنزري
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩
- مختصر المزني على كتاب الأم
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٦
- المدخل إلى الفقه الاسلامي ، لشاغت
ج ١ ، ص ٦٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ٦٩ : ٨ ، ٧
- مدخل إلى القرآن ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٤٠ : ٢١ — ٢٢
- المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن
حنبل ، لابن بدران الدمشقي
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١
- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في
الفقه الاسلامي ، للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢٨
- المدخل إلى الهندسة ، لابن السمع
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٨
- المدخل الفقهي ، للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ١٥ — ١٦ ،
٢٩
- ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٧ — ٨
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ ، ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٤
- ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١ ، ١٥ ، ١٦ ،
٢٣ ، ٢٠
- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢٤
- المدخل في التعريف بالفقه الاسلامي ،
لمحمد مصطفى شليبي
- ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٢٥
- المدخل لتاريخ العلم ، لبالطيمور
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٦
- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ،
لقويتي
- ج ٢ ، ص ٢٦ : ١ — ٢
- المدونة ، لسحنون
- ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦
- ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
- ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٣٠ — ٣١
- ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٢
- ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٦
- ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٦
- المدينة العربية في تونس
- ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٩
- مدينة تونس في العهد الحفصي ، لعبد
العزیز الدولائي
- ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٦ ، ٢٩

- المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣٠
- مذاهب التفسير الاسلامي ، لجولدتزيهر
ج ١ ، ص ٤٠ : ١
ج ١ ، ص ٥٦ : ١٦
- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته
بمذاهب اليونان والهنود ، ليبنس
ج ١ ، ص ٣٢٥ : ١ - ٢ ،
٢٩ - ٣٠
- المذهب المحمدي ، لجب
ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٧
- مراتب النحويين
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٢٧
- المرأة الحديثة ، لقاسم أمين
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٨
- مروج الذهب للمسعودي
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ١٠
- المزهر ، للسيوطي
ج ١ ، ص ٤٠٤ : ١
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٣
- المساحة المجهولة ، لابن نصر
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٤
- المسالك والممالك
ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٦
- المسالك والممالك ، للاصطخري
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١١
- المسالك والممالك ، للبكري
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩
- المسالك والممالك ، لابن خرداذبة
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧
- المسالك والممالك : أو صورة الأرض ،
لابن حوقل
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٢
- مسائل السماسرة ، للابيانى
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٤
- المسائل في العين ، لحنين بن إسحاق
ج ٢ ، ص ٥٨ : ٩
- المستشرقون ، لادوارد سعيد
ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٧
- المستشرقون ، لنجيب العقيلي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢١
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٧
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٢
- المستشرقون الألمان ، لصالح الدين
المنجد
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢
- المستعربون ، لسيمونيت
ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١

- ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ١ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١٦ ، ١٩ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٠
- المسلمون بروسيا
ج ٢ ، ص ٩١ : ٣
- مسند ابن حنبل
ج ١ ، ص ٨٠ : ٧ ، ١١ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٣
- مسند الربيع بن حبيب
ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٦
- المسيح في القرآن ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٨
- مشاهد القيامة في القرآن ، لسيد قطب
ج ١ ، ص ٤٥ : ٧
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٦
- المشترك وضعاً والمفترق صقلاً ، لياقوت
ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٠
- مشكاة المصابيح
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢٦
- «كتاب» المصاحف ، لابن أبي داود
ج ١ ، ص ٤٠ : ٩ ، ١٠
- مصادر الشعر الجاهلي ، لناصر الدين الأسد
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٢ ، ٣٣
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦
- مصرف التنمية الاسلامي ، لرفيق المصري
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٩
- مصطلح التاريخ ، لأسد رستم
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ١٦ - ١٧
- مطمح الأنفس ومسرح التأنس ، لابن خاقان
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢٧
- مع المخطوطات العربية
ج ٢ ، ص ٩١ : ٥
- المعاجم الجغرافية
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ،
لعبد الواحد المراكشي
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٢
- المعجزة الكبرى في القرآن ، لمحمد أبو زهرة
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٨
- معجم الأدباء ، لياقوت الحموي
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٦ - ١٧
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٨

- ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٣٥ ، ٣٧
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٦ — ٢٧
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٦ ، ٣٧
معجم البلدان ، لياقوت الحموي
ج ١ ، ص ٤١٠ : ١٦
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٨ ، ١٩ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٩ : ١
المعجم الجغرافي ، للبكري
ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢١
معجم الشعراء ، للمزرباني
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٦
معجم الفقه الحنبلي
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣
معجم ما استعجم من أسماء البلاد
والمواضع ، للبكري
ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٣
معجم متن اللغة ، لأحمد رضا
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٤
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٣٠
المعركة تحت راية القرآن ، لمصطفى
صادق الرافي
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٤ — ٢٥
معصلة محمد ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٣١ : ٢٣
المعلقات السبع
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٣
معين الحكام ، لعلاء الدين الطرابلسي
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٢
المغازي ، للواقدي
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠
المغرب في حلى المغرب ، لابن سعيد
المغربي
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣
المغرب في محاسن المغرب ، للغافقي
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢ — ٢٣
المغني ، لابن قدامة
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣١
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣
مفاتيح العلوم ، للخوارزمي
ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٠
المفردات في غريب القرآن ، للراغب
الأصفهاني
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٢٣

المفضليات	ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١ ، ١١	مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر ، لابن الهيثم
المفيد	ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٩	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٧
مقاصد الشريعة الاسلامية ، لابن عاشور	ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٤	مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع ، لابن الهيثم
مقالة في الأثر الذي في (وجه القمر) ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٣	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٨
مقالة في اختلاف المنظر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٢	مقالة في المناظر ، لابن الهيثم
مقالة في أضواء الكواكب ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٥	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٧
مقالة في صورة الكشوف ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٤	المقتبس في تاريخ رجال الأندلس ، لابن حيان
مقالة في الضوء ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ٦	ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٩
مقالة في ضوء القمر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ٩	مقدمات ابن رشد
مقالة في قوس قزح والهالة ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١١	ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٧
مقالة في الكرة المحرقة ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٣	ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٧
		المقنع ، لابن قدامة المقدسي
		ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
		ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢١
		الملكية في الشريعة الاسلامية ، للعبادي
		ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٣
		من جوانب الاسلام ، لماكدونالد
		ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٨
		المنازل والديار ، لأسامة بن منقذ
		ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥ — ٢٦
		المناظر ، لابن الهيثم
		ج ٢ ، ص ٥٠ : ٨

- مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٥
- المنتخب في أمراض العين ، لعمار بن علي الموصلي
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٥
- منتخبات آثار الأكاديمي . أ . ي .
كراتشكوفسكي
ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٢
- منطق المشرقين ، لكريستيان جاميت
ج ١ ، ص ٣٣٨ : ٣
- المنقذ من الضلال ، للغزالي
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٠
- المنهج في علم السياسة ، لمحمد طه بدوي
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ١
- الموافقات ، للشاطبي
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢٢
- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء ،
للأمدي
ج ١ ، ص ٤١٤ : ٨ — ٩
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١٢
- الموسوعة البريطانية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٣
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢٧
- موسوعة الدين والأخلاق
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٤ ،
١٥ — ١٦ ، ٢٠ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٣
- الموسوعة الكاثوليكية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢٣
- الموسوعة اليهودية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٢
- الموطأ ، للشيباني
ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٣
ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٠
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
- موطأ الامام مالك
ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢١
ج ١ ، ص ٨٧ : ٦
ج ١ ، ص ٩٠ : ٢٦
ج ١ ، ص ٩١ : ١ ، ٢ ، ٦
ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٣
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢ ، ٤
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩

- موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين ،
للقاسمي
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٠
- الموقف الجديد بين الاسلام
والمسيحية ، لماكدونالد
ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٩
- ميثولوجيا الاسلام ، لكيمون
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٤
- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب ،
للشهاب الخفاجي
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٣
- ن —
- النبات ، لاندريه كسالينو
ج ٢ ، ص ٥٤ : ١٧
- النبات ، للبكري
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩
- النجم من كلام سيد العرب والعجم ،
لابن الاقليشي
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٧
- نحن والتراث
ج ١ ، ص ٣٣٨ : ١٣
- النحو العربي ، لرايت
ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢١
- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ،
للشريف الادريسي
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
- نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٨
- نشوار المحاضرة ، للتوخي
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٧
- نظام التأمين ، لمصطفى الزرقاء
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢٤
- النظام السياسي للدولة الاسلامية
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٢٧
- نظرات استشرافية في الاسلام ، لمحمد
غلاب
ج ١ ، ص ٥٥ : ٦
- نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية ،
لشفيق شحاته
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٧
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ،
للمقري
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٢
- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٢٢
- ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢٥ ، ٣١

النقد التحليلي لكتاب في الأدب

الجاهلي ، لمحمد أحمد الغمراوي

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٢ — ٢٣

ج ١ ، ص ٤٣٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٨

ج ١ ، ص ٤٣٨ : ٤

نقد كتاب في الشعر الجاهلي ، لمحمد
فريد وجدي

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢١

نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، لمحمد
الخضر حسين

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٩

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ،
للشوكاني

ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣١

نيل المرام في تفسير آيات الأحكام ،
لمحمد صديق حسن خان

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٧

— ٥ —

الهداية ، للامام المرغنياني

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤ — ٢٥

— و —

الوفاي بالوفيات ، للصفدي

ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧

الوثائق السياسية ، لحمد الله

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٠

ج ١ ، ص ١٠٨ : ٣٩

الوحي الاسلامي في العالم الحديث

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ٥

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٤

ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٣١ ، ٣٨

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٥ ، ١٤ ، ٢٢

الوحي المحمدي ، لمحمد رشيد رضا

ج ١ ، ص ٥٥ : ٩ ، ١٧

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٥

وعود الاسلام ، لجارودي

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩

وفيات الأعيان ، لابن خلكان

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٦

قدم البحوث التي ضمها هذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

- ١ — الدكتور التهامي نقرة أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين
— الجامعة التونسية — نهج علي طراد —
تونس .
- ٢ — الدكتور جعفر شيخ ادريس المعهد العالي للدعوة الإسلامية — جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية —
الرياض .
- ٣ — الأستاذ صلاح الدين هاشم أستاذ الجغرافيا — جامعة كولومبيا .
- ٤ — الدكتور عبد العزيز الدولاتي باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس —
باطحاء الجنرال — تونس .
- ٥ — الدكتور عبد الوهاب بوحدية مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية
والاجتماعية — ٢٣ نهج اسبانيا — تونس .
- ٦ — الدكتور عماد الدين خليل المعهد الحضاري — الموصل — العراق .
- ٧ — الدكتور محمد أنس الزرقاء مركز الاقتصاد الإسلامي — كلية الاقتصاد
والإدارة — جامعة الملك عبد العزيز —
جدة .
- ٨ — الدكتور محمد سليم العوا مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .
- ٩ — الدكتور محمد السويسي أستاذ تاريخ العلوم — الجامعة التونسية —
شارع (٩) افريل — تونس .
- ١٠ — الدكتور محمد طه بدوي أستاذ العلوم السياسية — كلية التجارة —
جامعة الإسكندرية .

- ١١ — الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة — جامعة محمد الخامس —
(١) زنقة امفال — بولو — الدار البيضاء
— الرباط — المغرب الأقصى .
- ١٢ — الدكتور محمد بن عبود باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧)
أكدال — الرباط — المغرب الأقصى .
- ١٣ — الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود —
الرياض .
- ١٤ — الدكتور محمد مصطفى هدارة عميد كلية الآداب — جامعة طنطا —
وأستاذ الأدب العربي — جامعة
الإسكندرية .
- ١٥ — الدكتور مصطفى الشكعة عميد الدراسات العليا والبحث العلمي —
جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

- | | |
|---|------------------------------------|
| من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم | من مكتب التربية العربي لدول الخليج |
| * دكتور صالح خريفي | * دكتور علي بن محمد التويجري |
| * دكتور محمد صالح الجابري | * دكتور محمد سليم العوا |

ثمن النسخة : 5،6 دولارات أو ما يعادلها.